
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von
Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit
Matthias Benad, Mustafa Cimsit & Vladislav Serikov
Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de; info@irenik.org
<http://web.uni-frankfurt.de/irenik>; <http://irenik.org/>

Nr. 162 (2012)

Das Ende des Protestantismus: Moral als Religionsersatz?

Von

Karl Dienst

© 2012

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT

A. MORAL ALS RELIGIONSERSATZ? VORÜBERLEGUNGEN ZUM THEMA

Eher zufällige Lesefrüchte

- Evangelikaler Moralismus
- Synodaler Moralismus
 - „Hohe Synode“?
 - „Gemeinde unter dem Wort“ oder „Kirchenparlament“?
- Von der Kirchenreligion zur Zivilreligion
- Rousseau als zivilreligiöser Kirchenvater
- Synodenworte zwischen Bedürfnis und Bedarf
- Moralistische Lebensreform
- Der Schuld kult als neue Zivilreligion
- Moral als spezifische Lebensform des Protestantismus?
- Gemüt, Seele und Individuum als grundlegende Werte
- Religion und Moral im Urteil der Dialektischen Theologie
- Habermas als Spracherzieher?

„Moral“ zwischen Begriff und Metapher

- Versuch einer Verständigung über den Begriff „Moral“
- Kant als „Philosoph des Protestantismus“?
- Schleiermachers Einspruch
- Zum moralprotestantischen Pfarramtsverständnis

Unsere Gesellschaft als Bußgemeinschaft

- Eine ökologische Predigt zwischen Hybridauto und Hypermoral
- Eine journalistische Predigt über die Misere der öffentlichen Gefühle
- Eine philosophische Predigt über die Rechtfertigung
- Christen im Büberhemd
- „Schuld“ zwischen kultischem und moralischem Urteil: Luther und Rousseau

„Religion“ als Platonismus oder Marxismus für das Volk?

- Zur Pluralisierung von „Religion“
- Religiöse Sprache und vorgängige Wertentscheidungen
 - Zu subjekttheoretischen Ansätzen
- Zur Pluralität der Jesus-Bilder
- Zwischen eschatologischem und journalistischem Heute
- „Empirie“ und „Realität“
- Die „Religion“ auf der Zunge?
- Todesleben gegen Lebensleben
- Denkender Glaube
- Seelsorge zwischen Gerhard Tersteegen und Sigmund Freud

Ecclesiastical Correctness. Oder: Wer stellt wen in welche Ecke?

B. MORAL ALS RELIGIONSERSATZ : ZUR PREDIGTPRAXIS

Der Struwwelpeter: Theologisches in fremden Kleidern?

- „Die Ursel hat Recht!“ Alltagsreligion und Ökumene (nicht nur) um 1800
- Zwischen „Geflügeltem Wort“ und „Containerbegriff“
- „Ich hab auch die Zeitung lesen gehört!“

Der Vorhang geht auf....!
 Der Rationalismus als Wegbereiter der Unionsgesinnung?
 Der andere Held

Was tut not?

Ein instrumentalisierbarer Text!
 Im Sortiment von „Feinkost Käfer“
 „Eins ist not“ nach Martin Luther
 „Eins ist not“ nach Johann Heinrich Schröder
 „Ein Gang tut not!“: Heinrich Eberhard Gottlob Paulus
 Was tut wirklich not?

Engel – gibt's die?

Friedrich Schleiermachers Diktum
 Der unübersehbare Michael
 Der multifunktionale Michael
 Englersatz
 Apokalyptik als Unheilsprophetie
 Und wenn die Welt voll Teufel wär...

Zwischen „Bog“ und „BigS“ :Allein die Heilige Schrift! – Aber welche Bibel?

Geh weg? Ein Kapitel Rechtfertigung im Theater

Die Türen zum Paradies
 Nur Theologie?
 Geh weg!
 Die Sinnfrage als Gottesfrage
 Kommt her!
 Konkurrenz für Gott?
 Die große Einladung
 Herren damals und heute
 Gottes Einladung bleibt!

Wo sind die Lehrer? Wo sind sie geblieben?

Bildung als Religionsersatz
 Zwischen Charisma und Professionalisierung

Mozart und Heine: Anonyme Protestanten?

Märtyrer des Moralprotestantismus: Der reiche Mann und der armen Lazarus

Zu moralischen Akzentuierungen
 Der moderne Sündenfall
 Die moderne Erlösung
 Eine Erinnerung an die Bibel
 Mose und die Propheten
 Die Botschaft Jesu

„Eine Fortsetzung findet nicht statt!“ – Oder doch?

Ohne Fortsetzung
 Die Hinrtod-Debatte
 „Grüner“ sterben?
 Ob Christ, ob Jud, ob Hottentott...

Alltägliche Bilder
 Mit Fortsetzung?
 Einige traditionelle theologische Bestimmungsversuche
 Ansätze scholastischer Theologie
 Ansätze reformatorischer Theologie
 Zur Aufklärungstheologie
 Der Versuch einer modernen Interpretation: Karl Barth
 Einige systematisch-theologische Überlegungen zum Thema
 Das neue Jerusalem

C. MORAL ALS RELIGIONSERSATZ: ZWISCHEN PASTORALER THEORIE UND PRAXIS

Einige Anstöße zum Weiterdenken

Auch die Kirche muß anders werden! Aber wie?

„Säkulare“ Kirchenreligion als Reformziel?

Kritik an Moral-Ikonen

Kultur der Beständigkeit

Denkender Glaube

LITERATURVERZEICHNIS

VORWORT

Als zentrale Aufgabe des Pfarramts wurde seit der Reformation in den Kirchenordnungen und im Selbstverständnis des Pfarrers/ der Pfarrerin der in kultischen Formen vollzogene Gottesdienst mit der Predigt als dessen Mitte angesehen. Auf dieses Ziel hin war auch die theologische Ausbildung weithin konzentriert. Die Einrichtungen zur Einweisung in das Pfarramt hießen „Predigerseminare“, in denen die Predigt (Homiletik) im Zentrum stand.

Es war schon ein Alarmsignal, als ein um 1968 in Frankfurt am Main tagender „Theologischer Arbeitskreis“ im Blick auf das Thema „Kirchenreform“ programmatisch verkündete: „Der Gottesdienst in seiner herkömmlichen Gestalt wird vielen, auch solchen, die mit Ernst Christen sein wollen, zum Ort immer neuer Enttäuschung.“ Die vielfältigen Argumente, die gegen den herkömmlichen Gottesdienst vorgebracht wurden, lassen sich auf folgenden Nenner bringen: Unser gewohnter Gottesdienst sei eng mit der „Religion“ verbunden. Das „Zeitalter der Religion“ gehe aber zu Ende. Daraus ergebe sich die Forderung nach einem „weltlichen“ bzw. „welthaften“ Gottesdienst, für den z.B. Dietrich Bonhoeffer, J. A. T. Robinson und Dorothee Sölle als Gewährsleute bemüht wurden. Folgende Argumente wurden vorgebracht:

1) Die „eine Wirklichkeit“: „In Christus wird die Zweiteilung der Welt in eine sakrale und eine profane Sphäre entgültig aufgehoben. In ihm entbirgt sich Gott ganz menschlich. Mit seinem Kommen in unsere alltägliche Lebenszone fallen alle sakralen Einschließungen Gottes dahin, denn Gott hat sich ja in seinem Sohn profanisieren.“ Oder: „Wenn Gott in die Welt geht, können wir weltlich von Gott reden.“

2) Gottesdienst und „Wirklichkeit“: „Verkündigung des Wortes Gottes und christlicher Glaube geschehen in der Wirklichkeit, nicht in einem abgeschlossenen Bezirk geistlicher Erbauung oder frommen Denkens. Für uns heißt das: Verkündigung und Glaube umgreifen die Totalität unseres Lebens, eines Lebens, in dem Atomspaltung, Mondraketen oder Elektrogehirne schon beinahe zum täglichen Umgang gehören.“ Also: Gott ist in Jesus in unsere Welt eingegangen. Damit hat jeder „sakrale“ Gottesdienst zugunsten eines sogenannten „welthaften“ seine Berechtigung verloren.

3) Der „welthafte“ Gottesdienst: „Wir werden unser Zutrauen zum Evangelium und unsere Treue zur Welt zu erweisen haben, indem wir die Gegebenheiten der Gesellschaft wahrnehmen, an ihren Konflikten teilhaben, uns über die vielfältigen Probleme unserer Welt sachkundig informieren, soziale Aufgaben ernstnehmen und der Sprache der Tatsachen unser Gehör schenken. Tatsächlich aber bleibt dafür in unseren Gottesdiensten wenig Raum. Die Weltfremdheit der Kirche aber trägt Schuld an der Gottentfremdung der Welt. Wir leugnen das Kommen Gottes in die Welt, wenn wir im Gottesdienst unsere Wirklichkeit verleugnen.“

„Welthafter“ oder „kirchlicher“ Gottesdienst: Die aufgezeigten Gesichtspunkte erfordern eine Reform unseres herkömmlichen „kirchlichen“ Gottesdienstes. Damit ist die Kritik am „normalen“, unter der Vorherrschaft des biblischen Wortes konzipierten Gottesdienst formuliert. Zu den Vorschläge für einen „reformierten“, neu „strukturierten“ Gottesdienst gehören z.B. die thematische Ausrichtung des Gottesdienstes auf „äußere Anlässe“: z.B. Hungerhilfe, Vietnam, Weltfrieden, Arbeitskampf. Dazu gehören z.B. Vergegenwärtigung der „Wirklichkeit“ durch Bilder, Aufnahme eines „Nachrichtenteils“ in den Gottesdienst, Bezug der liturgischen Arbeit auf das Geschehen der Woche, Heranziehen von „Fachleuten“ als Informanten und Predigtpartner.

Auch wenn sich die Vorschläge in Einzelheiten unterscheiden: Die gemeinsame Überzeugung lautet: Zuviel Religion! Zu wenig Welt! Das müsse anders werden! Kommt aber dabei am Ende nicht „Moral“ als Religionsersatz heraus?

Am Sonntag Invocavit 2012 hat in der Frankfurter Dreikönigskirche in einem auch im Fernsehen übertragenen Gottesdienst die Münchner Regionalbischöfin Susanne Breit-Keßler die Aktion „7 Wochen ohne“ eröffnet, die mit Hilfe innerhermeneutischer Prozeduren die wieder zur „Fastenzeit“ rückverwandelte protestantische „Passionszeit“ als „Perfektionspause“ im Sinne einer billigen Trivialmoral interpretiert. „Nach einem langen Arbeitstag müsse man nicht unbedingt noch ein Drei-Gänge-Menü kochen und die gesamte Wäsche erledigen“, versicherte uns die hochrangige Kirchenfrau, nach eigenem Bekunden selbst eine „leidenschaftliche Köchin“. Es könne auch reichen, nur die Bluse für den nächsten Tag zu bügeln. So ging es, auch im Rückgriff auf die biblische Geschichte von der

„Versuchung Jesu“, beim „Fasten von schlechten Angewohnheiten“ weiter. Neu ist das nicht! So manche Weihnachtspredigten über den Sozialstaat, die Gentechnik, die Öko-Krise, die Banker und das Asylrecht lassen grüßen! „Sie gleichen Regierungserklärungen eines allzuständigen Klerikalgouvernements, das eine Kompetenz für globales Krisenmanagement in Anspruch nimmt“ – so der Münchner Theologieprofessor Friedrich Wilhelm Graf, der übrigens im Blick auf Änderungen dieser Praxis einer fehlenden Unterscheidung zwischen Religion und Moral skeptisch ist: „Viele theologische Sprachspiele ... fördern nur Wirklichkeitsblindheit. Sie tragen bloß dazu bei, komplexe Prozesse und widersprüchliche Realitäten eindeutig zu machen... Aber solche moralistische Reduktion von Komplexität trägt nichts zur Bearbeitung von schwierigen Problemen und neuen Herausforderungen bei.“

Frau Breit-Keßler hätte es homiletisch einfacher haben können! Statt der Geschichte von der Versuchung Jesu bietet sich eher die Geschichte von „Maria und Martha“ (Lukas 10,38-42) an! Da heißt es in einigen Bibelhandschriften statt „Eins ist not“: „Weniges ist not“! Dies verstand z.B. der evangelische Theologe Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1781-1851) im Sinne einer volkspädagogischen Bibelauslegung so: Jesus sagt zu Martha: „Ich bin mit Wenigem – gemeint ist ein einfaches Abendessen – zufrieden.“ Jesus erscheint hier als Menschenfreund, der seinen Gastgebern keine besondere Mühe machen will. Bescheidenheit als eine praktische Lebensweisheit, als Moral wird hier mit Hilfe der Bibel demonstriert. Der Jesus der frommen Aufklärung paßt hier gut zu „7 Wochen ohne!“ Aber auch zu Bayern! Dieser Theologe Paulus war übrigens 1803 nach dem Einmarsch der Bayern in Würzburg dorthin als Theologieprofessor berufen worden. Da es aber im katholischen Würzburg keine evangelischen Theologiestudenten gab, mußten die Seminaristen des katholischen Priesterseminars zur Verbreitung der Aufklärung in Bayern die Vorlesungen des evangelischen Theologen Paulus hören! 1807 ging Paulus dann als Schulrat nach Heidelberg, wo er ab 1811 als Theologieprofessor wirkte.

Aber nicht nur bei der Begründung der Notwendigkeit von Gottesdienstreformen spielte die These vom „Ende der Religion“ und die sich daraus zwangsläufig ergebende Forderung nach einem „religionslosen“ Christentum im Sinne einer gesellschaftlich-politischen Moral eine große Rolle.

Die Feststellung, daß das Christentum keine „Religion“ sei oder daß gar ein „religionsloses Zeitalter“ herrsche und daß wir darum eine „religionslose“ Verkündigung brauchen, setzt eigentlich ein theologisch gut begründetes und eindeutiges Urteil über „Religion“ voraus. Ein solches fehlt aber weithin. Meist begnügt man sich mit Barth- und Bonhoeffer-Zitaten, die aber empirisch nicht haltbar oder zumindest anfechtbar sind. „Zwar versteht sich der moderne Verfassungsstaat als religiös neutral und verzichtet im Interesse von Toleranz und Bürgerfreiheit auf eine religiöse Begründung; er anerkennt eine vorstaatliche Religions- und Gewissensfreiheit seiner Bürger und erklärt Religion weithin zur Privatsache. Säkularisierung des politischen Systems und Privatisierung der Religion sind aber keineswegs gleichbedeutend mit einer generellen Religionslosigkeit moderner Gesellschaften (Friedrich Wilhelm Graf).“

Die Entgegensetzung von Christentum und Religion, ja das Überholtsein von Religion beruht aber selbst auf religionsphilosophischen Voraussetzungen; sie ist also selbst „religiös“ begründet. Die Behauptung des „Endes der Religion“ beruht z.B. auf dem „Glauben“ des philosophischen Positivismus, daß Religion die institutionelle Zusammenfassung bestimmter (=irrationaler) Ideen und Handlungsweisen sei, um bestimmte (=irrationale) Bedürfnisse zu befriedigen. Der Positivismus vertritt nun die Überzeugung, daß Religion eine primitive Stufe der Menschheitsentwicklung darstelle, die zu guter Letzt von der „wissenschaftlichen“ Stufe abgelöst werde. Hier handelt es sich aber um einen philosophischen Glauben, der in „wissenschaftlich“ erscheinende Formeln gegossen wurde, um über den Glaubenscharakter der eigenen Aussage hinwegzutäuschen.

Wir stimmen Walther von Loewenich zu: „Die biblische Offenbarung läßt sich nicht gewaltsam von der religiösen Erkenntnis der Menschheit isolieren. Fällt die Religion überhaupt, dann fällt auch der christliche Glaube.“ Mögen die Erwartungen, die die Gemeinde im Blick auf den Gottesdienst hegt, noch so verschieden sein: Gefährdet wird die Gemeinde dort, wo echte religiöse Erwartungen enttäuscht werden. Die Behauptung, die Gemeinde suche im Gottesdienst ihren Alltag, ist eine unbewiesene Annahme. Empirische Untersuchungen lassen eher auf das Gegenteil schließen.

Das Dogma vom „Ende der Religion“ geht aber auch aus einem anderen Grund an der Wirklichkeit vorbei. „Auch über der heutigen politischen Arena stehen echte Religionsstifter wie der liberalistische

Barockmystiker Locke, der sich selbst für den ‚Messias‘ haltende, prophetisch verzückte Sozialist Saint-Simon und der fromme Neuplatoniker Burke als der Vater der konservativen Staatsidee“ (Wolfgang Philipp). Die politische Arena ist zutiefst eine religiöse, was sich auch an der seit den 1960er Jahren merklich zunehmenden Politisierung weiter Lebensgebiete erkennen läßt. Auch im Blick auf die Soziologie gilt: Religion ist kein „Ausnahmephänomen“ der Gesellschaft: „Als Bindung und Transzendenz ist sie (vielmehr) das schlechthin Sinngebende des menschlich-gesellschaftlichen Daseins... Die Grundform, die Religiosität in unserer Gesellschaft annimmt, ist die „hierarchische“ Struktur der Person und der Werte der Lebenswelt, die sich als innere Form der Daseinsführung manifestiert und eine übergeordnete symbolisch verankerte Bewußtseinsschicht enthält. Diese Bewußtseinsschicht läßt sich als eine Konfiguration religiöser Vorstellungen auffassen, die sich in verschiedenen institutionellen Bereichen als wirksam erweisen“ (Thomas Luckmann). Gerade das Problem der Individualität und der Formung der persönlichen Lebensführung, das Problem, wie sich der Mensch zum Gemeinwesen verhält, ist ein religiöses.

Empirische Untersuchungen haben ergeben, daß die Kirche in unserer Gesellschaft in der Erwartung vieler Gemeindeglieder „religiöse“ Funktionen wahrnimmt: Sie repräsentiert z.B. oberste Werte (z.B. Zehn Gebote, Nächstenliebe) und legt sie aus. Weiter wird sie als zumindest mitzuständig angesehen für Situationen, die außerhalb des standardisierten Rollengefüges liegen (z.B. Grenzsituationen wie Geburt, Tod usw.). Grundsätzlich betrachtet könnten auch andere Institutionen diese Aufgaben übernehmen. Welche bieten sich aber konkret an? Die Parteien? Die Sozialarbeiter? Die Psychiater? Die Politologen? Die Soziologen? Erfüllt die Kirche hier nicht auch eine wichtige gesellschaftliche bzw. diakonische Aufgabe, wenn sie religiöse Funktionen in unserer Gesellschaft wahrnimmt und – auch kultisch-rituell – bearbeitet?

Wenn wir die Wirklichkeit, d.h. „die Gegebenheiten unserer Gesellschaft“ wirklich ernst nehmen wollen, sollten wir aufhören, die „religiösen Bedürfnisse“ unserer Gesellschaft abzuwerten, weil sie nicht in unser theologisches Schema passen, und sie dem Gebiet des „Moralischen“ zuweisen. Es gilt, zwischen Religion und Moral zu unterscheiden und auch in der Verkündigung nicht primär auf moralische Kommunikation zu setzen. Friedrich Schleiermacher ist hier noch nicht überholt!

Auch bei Martin Luther stellt die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium die zentrale Unterscheidung der Theologie dar (WA 39 I, 361). „Die besondere gegenwärtige Relevanz dieser Forderung wird deutlich angesichts des verbreiteten gesetzlichen Verständnisses des Evangeliums im Sinne einer rein ethischen Interpretation, das mit einem moralisierten, verharmlosenden Sündenverständnis korrespondiert“ (Alexander Dietz).

Karl Dienst

A. Moral als Religionsersatz? Vorüberlegungen zum Thema

Eher zufällige Lesefrüchte

Evangelikaler Moralismus

„Ein überzeugender Lebensstil wirkt evangelistisch!“ – So verkündet es ideaSpectrum Nr. 8/ 2012¹ als Antwort auf die Frage, wie heute Gemeinden wachsen. Das alte Missionszelt mit Posaunen, Chören, langen, mit Bibelziten und eigenen Bekehrungserlebnissen garnierten stereotypen Reden des „Zeltmissionars“ hat offenbar ausgedient. „Wenn Gemeinden wachsen, dann tun sie das in der Regel auf Kosten von Nachbargemeinden.“ Und bei diesem Freibeutertum spielt die „Moral“, der „Lebensstil“ der eigenen Truppe, eine entscheidende Rolle. Eine Umfrage der (deutschen) Konferenz für Gemeindegründung bestätigte bereits 2001 diese Annahme: „Mehr als die Hälfte der Befragten bekannte, daß ihnen das authentische Leben eines Christen geholfen habe, ein Ja zu Gott zu finden.“ Der „überzeugende Lebensstil“ findet sich dann meistens in Bibelziten kodifiziert, deren Gebrauch nach dem jeweiligen Vereinshaus zwar variiert, aber in ihrer Funktion als „Moralkeule“ über die eigene Gruppe hinausgeht. „Bibeltreue“ nennt man diesen Moralismus.

Der Begriff „evangelikal“ ist mehrfacher Deutung fähig. Er entstammt eher der anglo-amerikanischen Religionskultur als dem genuinen Pietismus eines Philipp Jakob Spener oder August Hermann Francke. Öfters wird er (auch polemisch) mit „Fundamentalismus“ gleichgesetzt. „Seit den Tagen des Täufertums galt das starre, es-hafte, doktrinär vorgegebene kirchliche Dogma geradezu als satanische Gefahr für den persönlichen Kontakt mit dem Heiland, viele Taufgesinnte starben als Märtyrer gläubiger Toleranz, und Philipp Jakob Spener (+1705), dem Vater des Alt-Pietismus, wiesen die eifernden Theologen der dogmatischen Orthodoxie nicht weniger als 263 Verletzungen des rechthabigen Dogmas nach. In der Gegenwart geht der Evangelische Protestantismus dagegen vielerorts eine Ehe mit dem altkirchlichen und orthodoxen Dogma ein und unterwirft sich der weit um sich greifenden Strömung des sog. ‚Fundamentalismus‘. Der Vorgang ist deswegen geistesgeschichtlich so eigenartig, weil sich die evangelische Frömmigkeit hier mit einem fremden Gefüge panzert und aufrüstet und in seinem Namen konfessionell zu Felde zieht. Der Fundamentalismus stammt aus dem Westen Nordamerikas, aus der Welt der Farmen und Fencen, wo man den ‚Modernismus‘ der Theologen des östlichen Neuengland schon immer als teuflische Neuerung empfand. Die angegriffenen Modernisten setzten sich ihrerseits mit dem Ruf ‚wider die Cowboy-Religion‘ zur Wehr. Der Fundamentalismus kam in den ‚roaring twenties‘ zur Macht, setzte unter erheblichen Tumulten in vier Weststaaten der USA das Verbot der Abstammungslehre Darwins durch und führte 1925 den berühmten ‚Affenprozeß‘ in Dayton/Tennessee, jenes Verfahren gegen einen im Biologieunterricht unvorsichtigen armen Lehrer, der in moderner Verfilmung (‚Wer Wind sät...‘) Aufsehen erregte. Das sowjetrussische Atheismus-Museum in Leningrad widmet dem Prozeß einen Sonder-Stand. Die ‚Fünf Fundamente‘ der Religion sind heute die totale Irrtumslosigkeit der Bibel auf allen Gebieten, die Jungfrauengeburt Jesu, das stellvertretende Blutopfer Christi, die Auferstehung des Erdenleibes und die Schrecken des Jüngsten Gerichts... Nach dem Zweiten Weltkrieg griff der Fundamentalismus verstärkt auf Deutschland über und nahm sich auch der Akademiker-, Studenten- und Schülerarbeit an, für die er seine Bibelschulen zur Verfügung stellt... In welcher Breite der Fundamentalismus einwirkt, erkennt man u.a. an Buchveröffentlichungen, die es unternehmen, in wissenschaftlich-volkstümlicher Sprache das dreistöckige mittelalterliche Welthaus zu retten und Kopernikus, Astronomie und Theologie als Diener widergöttlicher Mächte verdammen. Eine Folge der eigenartigen Verschmelzung zwischen Evangelismus und Fundamentalismus ist auch bei Gebildeten der Versuch, ein magisch-supranaturales Weltbild zurückzugewinnen, um mit ihm die ‚Fünf Fundamente‘ untermauern zu können...“² – so Wolfgang Philipp.

Auf einen wichtigen heutigen Aspekt macht Gernot Facius³ aufmerksam: In der ökumenischen Entwicklung bahnen sich hier neue Koalitionen an! „Im Protestantismus evangelikaler und charismatischer Prägung, der auf der uneingeschränkten Autorität der Bibel beharrt, hat sich ein Wandel in der Verhältnisbestimmung zu Rom vollzogen. Und Rom hat reagiert. Man sieht in den Evangelikalen nicht mehr lästige Sektierer, sondern Verbündete. Evangelikale loben den Papst für seine Warnungen vor einer ‚Diktatur des Relativismus‘. Vor allem in ethischen Fragen, wie dem Schutz des menschlichen Lebens, in der Wertschätzung der Familie und bei der Stammzellenforschung, ist die Übereinstimmung groß. Protestantische Landeskirchen öffnen ihre Pfarrhäuser für gleichgeschlechtliche Part-

nerschaften, geben Homo-Paaren ihren Segen. Evangelikale sehen darin, im Gleichklang mit dem katholischen Lehramt, einen Verstoß gegen biblische Prinzipien. Hier baut sich ein innerprotestantisches Problem für die Ökumene auf, das den katholischen Gesprächspartner nicht kalt lassen kann.“ Aber noch eine andere Koalition macht sich bemerkbar: eine solche zwischen Evangelikalen und einem sonst von ihnen heftig bekämpften „Linksprotestantismus“! Versuchte der liberale Kulturprotestantismus das Spannungsverhältnis zwischen Bildungswissen und Heilswissen zu überbrücken, so machte sich nach dem Ersten Weltkrieg zunehmend „Polemik gegen Aufklärung und Idealismus, Subjektivitätskritik, neue neoromantisch-organologische Sozialmetaphysik wie etwa die Ich-Du-Philosophien und die Theorien des objektiven Geistes, die Suche nach neuer bindender Autorität“ usw. breit. „Liberal“ wird als „bürgerliche Seelenreligion“ charakterisiert, die ästhetizistisch, mystisch und quietistisch und in der Gott nur noch eine „Provinz im Gemüt“ sei. Diese Liberalismuskritik der sog. „Dialektischen Theologie“ um Karl Barth, die ursprünglich auch eine pietismuskritische Spitze hatte, wird zunehmend auch vom evangelikalen Lager geteilt, wobei auch evangelikale Argumente amerikanischer Religionskultur eine wichtige Rolle spielen. „Der innerkirchliche Frömmigkeitspluralismus soll durch neue Homogenität überwunden werden. An die Stelle einer offenen, dadurch notwendig unbestimmteren und sozial diffuseren Kirche soll wieder eine geschlossene Kirche treten, die sich nicht nur durch hohes Engagement ihrer Glieder, sondern auch durch äußerst restriktiv gefaßte Zugehörigkeitskriterien auszeichnet. In diesem Wunsch nach neuer Homogenität stimmen auch der politische Linksprotestantismus, der wesentlich von der bruderrätlichen Minderheit der ‚Bekennenden Kirche‘ (BK) und dem Linksbarthianismus der späten 1960er und 1970er Jahre geprägt ist, und der kirchenpolitisch ungleich einflußreichere evangelikale Protestantismus überein.“⁴ In historischer Perspektive wird das Ganze dann durch die Behauptung einer generellen ideologischen Kontinuität zwischen dem liberalen Kulturprotestantismus und der Kirchenpartei der „Deutschen Christen“ politisch/kirchenpolitisch aufgeladen! So betonte 1947 der aus Darmstadt kommende Heidelberger lutherische Systematiker Lic. Dr. Edmund Schlink (er habilitierte sich an der Theologischen Fakultät in Gießen!) in seinem Buch „Der Ertrag des Kirchenkampfes“⁵: „Was hinter uns liegt, ist wahrlich nicht nur die Gewalt des Dritten Reiches, sondern auch die Enthüllung des Neuprotestantismus“! Bei Linken und Rechten finden sich gemeinsame Argumentationsmuster! „Ein religiös-sozialistischer Theologe wie Paul Tillich begründet in den späten 20er und frühen 30er Jahren seine radikale Kritik der bürgerlichen Kultur mit Denkformen und Argumenten, die auch in der antiliberalen Kulturkritik der ‚konservativen Revolution‘ gang und gäbe sind. Sowohl bei politisch konservativen Theologen als auch bei theologischen Anhängern des Nationalsozialismus ... finden sich vor 1933 vielfach ähnliche und zum Teil auch identische Argumentationsmuster der Kritik am modernen Kapitalismus, politischen Liberalismus, bürgerlichen Individualismus und an der parlamentarischen Parteiendemokratie von Weimar wie bei politisch links orientierten Theologen.“⁶ Aus der Perspektive auf die Gegenwart formuliert: Ob im linken „epd-Protestantismus“ oder im rechten „idea-Protestantismus“: „Eindeutigkeit“ gilt hier als oberstes Gebot! Auf beiden Seiten soll – wenn auch inhaltlich sehr unterschiedlich – der innerkirchliche Frömmigkeitspluralismus durch neue Homogenität überwunden werden.

Synodaler Moralismus

„Hohe Synode“?

Vor mir liegt das „Amtsblatt“ einer Landeskirche, in dem – meistens ganz vorn – auch die Beschlüsse der Landessynode als des eigentlichen Souveräns veröffentlicht werden.

Daß die Kirche geistlich nur „synodal“ geleitet werden könne, dies war nicht nur in der „Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN) ein „Dogma“. Mit geschwellter Brust sprachen/ sprechen Synodale gerne von der „hohen Synode“ als dem „obersten Organ der Kirche“ bzw. der „Geistlichen Leitung“. Vor allem in der Anfangszeit der dann von der „Bekennenden Kirche“ (BK) geleiteten EKHN glaubte man, die Kirche bis in die Verwaltung hinein „synodal“ leiten zu können. Der Kirchenverwaltung wies man – auch aus Mißtrauen gegenüber einem „Landeskirchenamt“ früherer Zeiten – eine möglichst schwache Stellung („Schreibstube“) zu. Und ein „Landesbischof“? Vor allem bei „Reformierten“ war das „Nein“ in dieser Frage fast eine Glaubenssache; „synodal“ hieß „brüderlich“ (jetzt: „geschwisterlich“) und nicht „bischöflich“. Demgegenüber zitierte der Erlanger lutherische Theologe Werner Elert gerne einen reformierten Kollegen: „In synodis non quaerunt veritatem sed victoriam“, was frei übersetzt heißen kann: Es kommt auch bei Synoden vor allem auf die Macht an!⁷ Und Wilhelm Maurer⁸ bemerkte: „Niemand hat es bis heute fertiggebracht, ein demokratisch

waltendes Kirchenregiment theologisch zu begründen“. Versteht man Synoden im Grunde säkular und ungeistlich, dann braucht man sich allerdings nicht zu wundern, wenn sie sich zunehmend mit Themen und Aufgaben politischer Parlamente beschäftigen und wenn parlamentarische Verhaltensweisen Inhalte, Stil und Umgangsformen beherrschen. Während meiner über 18 Jahre dauernden Zeit in der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), davon 11 Jahre als Vorsitzender des „Ständigen Ausschusses für Schrift und Verkündigung“ (anderwärts „Theologischer Ausschuß“ genannt) waren das z.B. Atomfragen, Südafrika, Migranten, Umweltverschmutzung, Raketen und Nachrüstung, Feminismus, Grüne und Grünes usw., also schlicht die jeweiligen linken politischen Modethemen. Es gab kaum ein Gebiet, wo nicht Einmischungs- und Mitredenwollen-Bedarf herrschte. Die Kirche wurde schnell als „Ersatzpartei“⁹ in Anspruch genommen, die politische Moralisierung war hypertroph! Was allerdings in nicht wenigen Fällen einen Verdacht gegen die Uneigennützigkeit so mancher eingeforderten Aktivitäten aufkommen ließ, war schlicht die Tatsache, daß oft die für erforderlich gehaltene „Einmischung“ mit Finanz- und Planstellenwünschen für die eigene Klientel oder mit dem Bemühen um die eigene Klientelsicherung verbunden waren. So ganz uneigennützig war man mit dem eigenen Moralisieren also nicht!

„Gemeinde unter dem Wort“ oder „Kirchenparlament“?

Die Synode als „Gemeinde unter dem Wort“ oder als „Kirchenparlament“? Im Jahr 1946 versandte der Landesbruderrat (LBR) der BK Nassau-Hessen seine „Erläuterungen zum Entwurf einer Kirchenordnung der Evangelischen Kirche in Nassau-Hessen“. In diesen „Erläuterungen“ heißt es z.B.: „Die Kreissynode selbst soll sich als Gemeinde unter dem Wort verstehen. Bei ihren Beratungen soll sie das Hauptgewicht auf die genaue und klare Schriftbegründung legen, um so gleich auf der ersten Stufe des kirchlichen Aufbaues ein Beispiel dafür zu geben, daß eine Kirchenversammlung eine Synode und kein Parlament ist. Deshalb darf es in ihr z.B. keinen Fraktionszwang geben... Die Kreissynode ist nichts anderes als eine kirchliche Zusammenkunft der einzelnen Gemeinden in ihren Vertretern. Indem diese Abgesandten sich versammeln, bilden sie als Synode eine Gemeinde unter dem Wort und sind jetzt nicht mehr Vertreter ihrer Einzelgemeinde, sondern Glieder der Synodalgemeinde.“ Angesichts so mancher heutigen Synodalpraxis, die, zwischen Mehrheit und Wahrheit angesiedelt, eher politischen Kategorien entspricht, sind dies „goldene Worte“.¹⁰ Martin Niemöller waren sie ernst! So verließ er 1968 die Kirchensynode der EKHN voller Empörung über das allgemeine Drängen auf eine „Demokratisierung“ der Kirche: Die Kirche habe einen „Kyrios“ und könne deshalb nicht mit einem Parlament gleichgestellt werden.

Das Interpretament „Parlament“ bedeutet, daß Synoden so etwas wie Körperschaften sind, die durch Mehrheitsbeschlüsse geistliche und weltliche Materien entscheiden. Nicht nur die Anrede „Hohe Synode“ oder das mit viel Pathos vorgetragene Wort von der „Synode als dem obersten Organ“ weisen in die Richtung „Kirchenparlament“, von „Gesprächskreisen“ und „Gruppen“ usw. einmal ganz abgesehen, die auf die Praxis der früheren „Kirchenparteien“ hinweisen und zumindest latent in der Gefahr stehen, Fraktionen zu bilden und vor allem in der „Personalpolitik“ ihre Macht zu demonstrieren. Minderheiten gehen dann meist leer aus. „Taktik“ ersetzt schnell geistliche Argumente; Gruppenzugehörigkeit scheint dann wichtiger als Fähigkeiten zu sein usw. Wie kann aber angesichts einer solchen „Parlamentarisierung“ die Synode im geistlichen Sinn kirchenleitende Aufgaben wahrnehmen? Wenn Ja: Mit welchen Mehrheiten? Wer bestimmt darüber? War man in der EKHN stolz auf die einstimmige Annahme des Grundartikels der Kirchenordnung von 1949, so genügte bei der späteren Erweiterung desselben durch eine Israel-Passage eine Zwei-Drittel-Mehrheit. Warum? Sind Synoden „Gemeinden unter Wort und Sakrament“ oder sind sie, wie vor ihnen z.B. die Konsistorien, Körperschaften, die durch Mehrheitsbeschlüsse im Namen der Kirche handeln sollen. Dies sind in meinen Augen theologisch ungelöste Probleme. Daran ändert auch nichts, wenn eine Synode ihre Verhandlungen mit Gebet eröffnet, „Ein feste Burg“ singt oder das Glaubensbekenntnis gemeinsam spricht. Für einen Historiker ist die Geschichte der Synoden im 19. Jahrhundert als Parallele zum Aufstieg des Konstitutionalismus im politisch-staatlichen Bereich zu verstehen. Die Synode wird zum kirchlichen „Parlament“, zur Vertretung des „Kirchenvolkes“. Mögen auch die Bekenntnissynoden von Barmen und Dahlem sich von diesem körperschaftlich-statischen Denken noch einmal distanzieren und die Synode als „Gemeinde unter dem Wort“ verstanden haben: Spätestens im Gefolge der „1968er Bewegung“ ist man sogar noch einen Schritt weitergegangen, indem man auch das körperschaftlich-statische Verständnis zugunsten eines „substantiellen Demokratieverständnisses“ durchbrochen hat, das jenes als „formal“ und „bürgerlich“ abtat und an seiner Stelle eine „direkte“ und „substantielle“

Demokratie praktizieren wollte, was faktisch auf die Herrschaft gewisser Funktionäre und Gremien hinauslief. Demokratie (auch in der Kirche!) wird dann schnell totalitär; politische Anliegen werden religiös überhöht und Wahrheit durch Mehrheit bestimmt! Eine moralistische Moral macht sich breit.¹¹

Von der Kirchenreligion zur Zivilreligion

Betrachtet man die Inhalte und Themen, mit denen sich Synoden heute beschäftigen, so fällt schon seit geraumer Zeit eine Verschiebung der Gewichte von der Dogmatik zur Ethik auf. Genauer: Vor allem im Gefolge einer Politisierung tritt jetzt eine enorme Moralisierung in den Vordergrund. Für einen Historiker ist es nicht schwer, Jean Jacques Rousseau hier als „Kirchenvater“ auszumachen! Ein Beispiel dafür ist die zunehmende Bereitschaft zu öffentlichen und plakativen Bußbekenntnissen für alle möglichen Taten und Untaten in der Vergangenheit nicht nur im Raum der Kirche, sondern auch im politischen Bereich, wie z.B. die Beichtgewohnheiten von Bill Clinton im Blick auf Uganda und Senegal oder von Japans Premier Keizo Obuchi hinsichtlich Koreas¹² zeigen. Hermann Lübke versteht dieses Vordringen der „Buße“ in die Politik mit Recht als Zeichen einer um sich greifenden „Zivilreligion“, die sich vor allem in Deutschland im politischen und im kirchlichen Raum, primär fokussiert auf die Überwindung des „kommunikativen Beschweigens“ der eigenen Schuld im sog. „Dritten Reich“, feststellen läßt. Auch wenn die westliche Gesellschaft den Eindruck erweckt, sich in ihrer Mehrheit von Kirche und Religion zu verabschieden: Areligiös ist sie dennoch nicht geworden. Besonders im Blick auf öffentliche Bußbekenntnisse macht sich die protestantische, näherhin vor allem die (sich von katholischer und lutherischer „Privatbeichte“ absetzende) calvinistische Tradition der „Offenen Schuld“ bemerkbar, die lautstarkes Bekennen von Schuld (am besten vor Journalisten) mit dem Abwerfen einer großen Last gleichsetzt. Das Ganze läuft nach einem bestimmten Ritual ab, das dem die „Pressefreiheit“ waidlich ausnutzenden Journalismus faktisch alles erlaubt. Wichtig ist, daß sowohl im staatlich-gesellschaftlichen als auch im kirchlich-synodalen Bereich „zivilreligiöse“ Elemente die Akzente setzen. „Rechtfertigung“ wird hier zivilreligiös buchstabiert! Was heißt das?

Die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesus Christus will bekanntlich keine theoretische Aussage über das Wesen des Menschen machen¹³, sondern spricht ein Urteil Gottes über ihn und seine Welt aus: „Es ist ein streng theologisches, sogar kultisches Urteil, das sagt: Der Mensch verhält sich in den Augen Gottes nicht richtig, wenn er sein und der Welt Heil von einer Hebung der menschlichen Moral oder einer Verbesserung der Staats- und Gesellschaftsordnung erwartet. Er soll sich ernsthaft um die eine bemühen und entschieden für die andere einsetzen; aber die individuelle, politische und soziale ‚Gerechtigkeit‘, die auf diesem Wege erreicht wird, reicht nicht aus. Wo Menschen sind, da menscht es auch. Das ist kultisches Denken. Seine kultlogische Konsequenz lautet: Es kommt nicht auf die moralische Leistung, sondern auf das Vertrauen zur Güte Gottes an. Nur wer sich auf sie, nicht auf die ‚Werke des Gesetzes‘ beruft, verhält sich in den Augen Gottes richtig.“¹⁴ Löst man aber die Rechtfertigungslehre aus ihrem theologisch-kultischen Zusammenhang, kann sie unverstündlich und beliebiger Transformation fähig werden.

Rousseau als zivilreligiöser Kirchenvater

Rousseau ist nun ein Beispiel dafür, wie der negative Gehalt der Rechtfertigungslehre zivilreligiös in der europäischen Kultur- und Gesellschaftskritik weiterwirkt. Seine Kultur- und Sittenkritik macht zwar stellenweise noch den Eindruck einer christlichen Bußpredigt. Manchmal fühlt man sich sogar in eine Synode versetzt! Aber Rousseaus Kritik ist wesentlich – auch darin mancher Synode verwandt – eine Anklage der Gesellschaft! Das Aufrichtende und Tröstende der biblischen Bußpredigt fehlt ihr, auch wenn Bibelzitate Beschlüsse garnieren. Es geht um Gesetz ohne Evangelium!

Rousseau hat auch literarisch eine Lebensbeichte abgelegt; sie ist in ihrer Offenherzigkeit und Vollständigkeit durchaus mit der Augustins vergleichbar. Aber sein Beichtbekenntnis richtet sich an die Gesellschaft, nicht wie das Augustins an Gott. Es läuft letztlich auf eine Selbstrechtfertigung hinaus, die mit dem Satz schließt: „Ich erkläre laut und ohne Furcht: Wer, sogar ohne meine Schriften gelesen zu haben, mit eigenen Augen mein Naturell, meinen Charakter, meine Sitten, meine Neigungen, meine Vergnügungen, meine Gewohnheiten untersucht, und dann noch mich für einen ehrlosen Menschen halten kann, der ist selbst ein Mensch, den man aufhängen sollte.“

Die Moral hat hier ihre biblische Orientierung verloren, ihr Korrektiv preisgegeben, das sie in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders hat. Dies hat zur Folge, daß die Moral „moralistisch“ wird.

Das will sagen: „Man erwartet nicht, durch Gott gerechtfertigt zu werden, sondern rechtfertigt sich vor sich selbst und, sei es spontan oder unter Zwang, vor der Gesellschaft. Aber die Gesellschaft pflegt in ihrem Urteil wenig sachlich zu sein; sie ist selten hochherzig. Ihr Moralismus wird unerträglich, wenn politische Fehlentscheidungen, auch solche, die nicht zu kriminellen Delikten geführt haben, und individuelle Fehltritte, die dem Bereich des persönlichen Lebens angehören, planmäßig gesammelt, registriert und bei gegebenem Anlaß politisch ausgenützt werden. Das alles ist zwar nicht neu. Aber es hat zu allen Zeiten das Zusammenleben der Menschen vergiftet.“¹⁵

Ein Geltendmachen der biblischen Rechtfertigungslehre im zivilreligiösen Kontext bedeutet jedoch u.a. eine Kritik an einer „Hypermoralisierung“ in Politik und öffentlichem Leben. Von der Rechtfertigungslehre her ist eine Entdramatisierung solcher Moralisierung dringend geboten. Dem „Triumph der Moral“ gilt es die „Macht der Gnade“ entgegenzustellen. Eine hypertrophe Moral führt bekanntlich zu einem Dauertribunal, zur Tribunalisierung der gesamten menschlichen Lebenswirklichkeit; man flüchtet aus dem „Gewissen haben“ in das „Gewissen sein“.

Wer das Rechtfertigungsverlangen „ubiquisiert“, ist nur zu oft vom utopischen Glauben an die Herstellbarkeit einer innerweltlichen Perfektibilität des Menschen geleitet, vom Glauben an eine mögliche innerweltlich-säkulare Theophanie des Menschen. „Studiert man die Zeugnisse der Versuche, diese Theophanie zu realisieren, so entdeckt man eine Geschichte des Mutes, der Opferbereitschaft, der wissenschaftlichen, künstlerischen und säkular-religiösen Hingabe. Diese Geschichte war aber auch eine Geschichte von Gewalt, Terror und Verbrechen. Die Erfahrungen gerade unseres Jahrhunderts lehren: Die Schaffung des kommenden Neuen Menschen bedeutet immer wieder die Liquidierung des ‚Alten Menschen‘, der den Weg in die neue Zeit nicht mitgehen wollte. Dies gilt insbesondere für die totalitären politisch-messianischen Ideologien. Sie wußten sich auf der Seite der Geschichte als der säkularen Heilsgeschichte, in die der neue Mensch eintreten wird.“¹⁶ Wird der Mensch Gott, schafft er schnell den Menschen ab!

Synodenworte zwischen Bedürfnis und Bedarf

Für synodale Entscheidungen und kirchliche Verlautbarungen gilt, daß theologische Themen nicht einfach solche neben anderen sein können, wobei allerdings wichtig ist, daß sich das Theologische auch gemäß Schrift und Bekenntnis identifizieren läßt. Es geht nicht an, mittels innerhermeneutischer Prozeduren oder unter Ausnutzung der Gruppenmehrheit alles Mögliche als „theologisch“ bzw. „theologisch relevant“ auszugeben. Die Geschichte vom „Barmherzigen Samariter“ ist auch ein synodaler Märtyrer. „Worte und Stellungnahmen aus der Kirche zu aktuellen Problemen scheinen ein Bedürfnis der Zeit und vor allem eine Forderung der Massenmedien zu sein, an denen die Bedeutung der Kirche für die heutige Gesellschaft gemessen wird. Es ist offenbar eine moderne Form des Bekenntnisses, freilich nicht vor Gott, sondern vor den Menschen. Soweit solche Erklärungen soziale und politische Auseinandersetzungen betreffen, kommen durch sie unausweichlich die entsprechenden Polarisierungen auch in die kirchlichen Gremien. Das ist weder überraschend noch zu verhindern; das meiste davon ist ohnehin vergeblich und rasch vergänglich. Wesentlich ernster aber ist die Frage, wie sich diese oft unvermeidlichen Erklärungen zu dem Amt der Fürbitte verhalten, das der Kirche in einer unvertretbaren Weise aufgetragen und ermöglicht ist. Könnte es so sein, daß die christliche Gemeinde um so lauter öffentlich meint reden zu müssen, je weniger sie auf die Wirkung ihrer Fürbitte vor Gott gerade auch für die Probleme dieser Welt vertraut?“¹⁷ Daß so manche Fürbittgebete in Wirklichkeit „Information“ (oder Nachhilfe) für Gott sind, ist oft eine Tatsache, wenn die „Tagesordnung der Welt“ die „Tagesordnung der Kirche“ sein soll. Ob „draußen“ allerdings wirklich ein Bedarf an Themen herrscht, die in Synoden als aktuelle „Bedürfnisse“ ausgegeben werden? Wer definiert eigentlich solche „Bedürfnisse“? Die jeweilige Mehrheit? Oder – wie gerade auch im „idea-Protestantismus“ – die jeweilige Statistik oder Umfrage? Links wie Rechts herrscht die Auflösung der Urteilskraft in die Zahlengläubigkeit.¹⁸ Wo bleibt dann die Wahrheitsfrage? Es herrscht der Eindruck, daß in der protestantischen Kirche diejenigen oft das Sagen haben, die von „Kirche“ selbst nicht viel halten, sondern eher so etwas wie eine moralgesättigte zeitgeistige Sozialpädagogenreligion vertreten. Die heute von diesen Kreisen so oft beklagte „soziale Kälte“ fiel ja nicht vom Himmel! Die Kläger haben in den 1960/1970er Jahren selbst kräftig mitgeholfen, soziale Bindungen zu zerstören, auch in der Kirche! „Gehört doch die Mehrheit der überwiegend jugendlichen Investment-Banker bereits zu einer Generation, die schon im antiautoritär geführten Kinderladen lernen konnte, daß man sich zuerst einmal durchsetzen muß, ehe man sich von irgendwelchen Regeln in seinem Tun einengen läßt, kürzer ge-

sagt, daß das Ziel eigener Persönlichkeitsentfaltung, die Selbstverwirklichung, den Einsatz erfolgversprechender Mittel in jedem Fall rechtfertigt..“

Moralistische Lebensreform

Auf dem Umschlag des voluminösen, über übliche Katalogumfänge hinausgehenden zweibändigen Katalogwerks zur Ausstellung „Die Lebensreform“ anlässlich des 100jährigen Jubiläums der Künstlerkolonie Mathildenhöhe in Darmstadt 2001¹⁹ prangt das Gemälde „Frühlingssturm“ des 1861 in Darmstadt geborenen Malers Ludwig von Hofmann aus den Jahren 1894/95 als ein „Programmbild“, als ein „Kultbild“, das die Aufbruchsstimmung der Lebensreform zusammenfassend in einer Bildidee anschaulich macht (II/11), während das vom gleichen Maler stammende Gemälde „Das verlorene Paradies“ von 1893 (II/11) als Ausdruck von Niedergeschlagenheit, Trauer und Melancholie eher die kulturkritische Komponente im Denken der Reformer zur Sprache bringt. Ebenfalls als Programm- bzw. Kultbild ist die Doppeltafel des Lebensreformers und Naturheilers Friedrich Eduard Bilz (1842-1922) aus seinem Werk „Der Zukunftsstaat. Staatseinrichtung im Jahre 2000“ von 1904 (I/61ff.) anzusprechen: Auf der linken Hälfte kann man unter der Überschrift „Das Volk im heutigen Staat“ die Hauptgebrechen der damaligen gesellschaftlichen Situation, das „irdische Jammertal“ finden, dem auf der rechten Seite „Das Volk im Zukunftsstaat“ mit dem „irdischen Paradies“ in der Mitte gegenübergestellt wird. Diese Ikonographie hat eine lange Tradition; in ihrer pietistischen Fassung in Gestalt des Bildes vom „breiten und vom schmalen Weg“ der Stuttgarterin Charlotte Reihlen (1866) als Illustration von Matthäus 7,13+14 war sie damals in vielen Häusern als Andachtsbild gegenwärtig. Schade, daß Diethart Kerbs in seinem Beitrag „Die Welt im Jahre 2000. Der Prophet von Oberlößnitz und die Gesellschafts-Utopien der Lebensreform“ (I/61ff.) auf diese Zusammenhänge nicht eingeht! Was unter dem Begriff „Lebensreform“ zusammengefaßt wird, waren doch nur zu oft „Heillehren“, die eigentlich „Heilslehren“, „Heilswege zum Ich“ (Annette Krämer- Alig) im Sinne von „Erlösungsversprechen einer Diesseitsreligion“ waren. Erlösung aus weltlichem Ungemach versprach jetzt nicht mehr das ewige Leben, sondern das gebesserte Ich.

Über einen Ausstellungskatalog hinaus versucht die vorliegende Publikation, „das Epochenphänomen Lebensreform in seiner gesamten Wirkungsbreite und in möglichst vielen Facetten wissenschaftlich einzukreisen. Gleichzeitig geht es darum, die Lebensreform als eine kreative Quelle moderner Bestrebungen (!) zu positionieren“ – so propagandistisch Ausstellungsleiter Klaus Wolbert (I/19), der damit auch ein Ineinander bzw. Miteinander von theoretischen und praktischen Interessen andeutet. Diese zuweilen auch apologetisch gewendete Grundentscheidung hat auch inhaltliche Konsequenzen:

1) Zunächst eine Ausweitung der Definition des Begriffs „Lebensreform“, „die weit über das Gebiet der traditionell als genuin reformerisch bezeichneten Aufgabenfelder hinausgreift, das heißt über die Kernthemen der lebenspraktischen Reformen wie Heimat- und Naturschutz, Tierschutz, Siedlungs- und Landkommunenbewegung, Gartenstadtbewegung, Naturheilbewegung, Kleidungsreform, Ernährungsreform, Nacktkultur, Jugendbewegung, Sexualreform, Frauenrechte, Reformpädagogik, Kunsterziehungsbewegung, Theaterreform, Ausdruckstanz und Neureligionen“ (I/19). Ein wichtiges Movens dieser mit der Enthistorisierung verbundenen Begriffsausweitung ist offenbar das Bemühen, heutige Übernahmen oder „Metamorphosen“ der Lebensreform um 1900 „als kreative Quelle moderner Bestrebungen“ positionieren zu können, was uns noch beschäftigen wird.

2) Damit hängt wohl auch das in manchen Beiträgen vorherrschende Interesse zusammen, die Behauptung abzuweisen, „die Lebensreform sei allein der Ausdruck einer kleinbürgerlichen Fluchtbewegung, von Ressentiments und Defensivhaltungen gesellschaftlich deklassierter Schichten gewesen“ (I/19). Immerhin mokierte sich das Wiener Organ des dortigen Alkohol-Abstinenten-Vereins über „Anbiederungen durch ungebetene Freunde in Gestalt einer wunderlichen Gruppe von Menschen, die sich aus Vegetariern, Anhängern der Naturheilkunde, Impfgegnern, Antivivisektionisten und auch aus Spiritisten und Theosophen“ rekrutierten. Die Lebensreform als eine „Obsession von Kohlrabi-Aposteln“ und „sektiererischen Außenseitern“ (I/14) eignet sich wohl kaum als Legitimation für Sinnangebote in unserer heutigen „Erlebnisgesellschaft“! In beiden Bänden häufen sich hier die Hinweise auf Zusammenhänge der Lebensreform mit heutigen vorwiegend „grünen“ Themen wie Ökologie, Reformhaus, natürliche Ernährung, Fitness, Wellness, Bodybuilding, Schönheitschirurgie, Körperästhetik, New Age, Esoterik, Psychotherapie, Selbsterfahrung, Transzendente Meditation, Müsli, Alternative Medizin, Bioland, Demeter, Eden usw. mit ihren Heilsversprechungen (I/13f. u.ö.). Dies alles ist heute keineswegs „kleinbürgerlich“, sondern eher wohlstandssaturiert verortet. Wohl auch

darum wird besonders betont: „Die Wahrheit ist, daß reformerische Haltungen und Orientierungen sich in allen sozialen Niveaus durchsetzten, auch in proletarischen Kreisen“, auch wenn es „ein paar Pfennig mehr kostet“ (I/19). „In Erweiterung dieser neuen Perspektive wurden in der vorliegenden Darstellung verstärkt auch die Diskussionen um den ‚Prozeß der Moderne‘, um sozial- und zivilisationsgeschichtliche Fragen, verbunden mit Beiträgen zur Mentalitätsgeschichte, zur Psychologie und Anthropologie einschließlich der wichtigen Geschlechterdebatte integriert. Dazu nehmen Ideen- und Geistesgeschichte, Weltanschauungslehren sowie Kunst und Kultur einen breiten Raum ein, gefolgt von den Erörterungen zum Anteil der Lebensreform an einer modernen Lebensgestaltung bis zur Entstehung einer zeitgemäßen Haushaltsführung sowie neuer Formen des Lebensstils, des Konsums und der Alltagspraxis“ (I/19). Kurz: Man signalisiert Modernität, Aktualität und auch Legitimität der „Lebensreform“! Zuweilen gerät die Ausstellung in die Nähe einer Weltanschauungs-Predigt!

3) Endlich spielen „entlastende“ Differenzierungen im Blick auf die nicht zu leugnenden Zusammenhänge zwischen Lebensreform und Nationalsozialismus eine Rolle. Immerhin war Adolf Hitler militanter Nichtraucher, Vegetarier, Natur- und Tierfreund; „und es waren zudem viele einzelne Motive deutscher Ideologie, die in der Lebensreform ihren Ursprung hatten und die – mehr unbewußt und verinnerlicht als reflektiert – bestimmte Anschauungen, soziale Konventionen und mentale Einstellungen in der Gesellschaft des Dritten Reiches prägten“: so Klaus Wolbert (I/15) in apologetischer Manier. In gleicher Richtung setzt sich Arno Klönne (I/31f.), der sich schon früh mit der (linken) „Vergangenheitsbewältigung“ im Blick auf die „Jugendbewegung“ befaßt hat, kritisch mit „zwei Annahmen“ auseinander: Mit der Meinung, der lebensreformerische Diskurs habe politisch kaum Bedeutung gehabt, zum anderen mit der Vorstellung, „die Ideenwelt der deutschen Lebensreformer sei vollständig in den Nationalsozialismus eingebracht und damit ein für allemal disqualifiziert und vernutzt worden“. Seine These lautet: „Inzwischen ist durch die wissenschaftliche Forschung überzeugend belegt, daß die lebensreformerische Mentalität im ‚Vorhof‘ des ‚Dritten Reiches‘ zwar einen wichtigen Platz hatte und damals mit zu dem Anschein beitrug, im Nationalsozialismus sei ein neuer, gesunder, befreiter, sportiver und schönerer Menschentyp sowie ein natürlich einfaches Lebensideal gefördert worden; als kaum noch strittig kann aber auch gelten, daß die nationalsozialistische Gesellschaftsordnung alles andere als eine agrarromantische Alternative zum Industriekapitalismus war“ (I/32). Es kommt also auf die jeweilige Voreinstellung an! Klaus Wolbert differenziert in entlastender Absicht noch weiter: „Nicht abzuweisen sind jene Feststellungen, die besagen, daß einige der Ideen und Ansätze aus dem vielgestaltigen Spektrum der Reformvorschläge ganz besonders dazu geeignet waren, im Sinne nationalsozialistischer Zielsetzungen instrumentalisiert zu werden, dies aber nicht ohne eine Verkehrung ihrer ursprünglichen Intentionen“ (I/15). Differenzierung ist ein hohes Gut wissenschaftlicher Forschung. Dennoch verschweige ich nicht, daß ich, auch als Besucher der Ausstellung, im Blick auf Wolberts oben erwähnte „praktische“ Zielsetzung (die „Lebensreform“ als „kreative Quelle moderner Bestrebungen“) hier ungute Gefühle habe, kommt doch hier nicht nur „das Völkische“ als Bindeglied zwischen Lebensreform und Nationalsozialismus (übrigens auch ausstellungstechnisch) zu kurz! Wichtig ist hier Peter Ulrich Heins Beitrag: „Avantgarde und Kunsterziehung zwischen Kulturkritik und Faschismus“ (I/531ff.): „Für die Kunsterzieher lag es von Anbeginn an nahe, nach ideologischen Konzepten Ausschau zu halten, die ihre Vorstellungen vom ‚unverbildeten Kind‘ politisch umzusetzen versprochen. Man bezog sie im Wesentlichen aus dem Umkreis der völkischen Bewegung, die im Wesen der nordischen Rasse eine nachhaltige Resistenz gegenüber zivilisatorischen Deformationen auszumachen glaubte. Hitler selbst paraphrasiert in ‚Mein Kampf‘ die Charakterlehre des kunstpädagogisch ambitionierten Reformpädagogen Georg Kerschensteiner. Warum sollte da nicht das verheißungsvolle Kulturkonzept der ‚nationalsozialistischen Revolution‘ gerechtfertigt sein? Die Verfehmung der künstlerischen Avantgarde im Zuge der politischen Konsolidierung des Nationalsozialismus, ihre Verfolgung nach der Machtübernahme, hat späterhin den Mythos vom genuinen Antifaschismus der Moderne genährt. Wo antifaschistische Tendenzen empirisch nachweisbar sind, wird man aber selten auch Bekenntnisse zu Liberalität und Demokratie finden“ (I/531).

Kurz: Die Verbindung theoretischer und praktischer Interessen mag museums- und ausstellungspädagogisch gut und nützlich sein: In Veröffentlichungen mit hohem Wissenschaftsanspruch ist sie nicht unproblematisch, kommt man dann doch – gewollt oder ungewollt – schnell in apologetische und legitimatorische Interessen und Zwänge hinein.

Leider kann hier nur pauschal auf den hochinteressanten Abschnitt „Ideengeschichte, Geistesgeschichte und Weltanschauung“ (I/145-207) hingewiesen werden. Neben der Lebensphilosophie als wichtiger Nährboden der „Lebensreform“ spielt hier vor allem Friedrich Nietzsche eine wichtige Rolle. In religionswissenschaftlicher Perspektive seien hier drei Beiträge genannt: Lebensreform und Reformreligionen (Ulrich Linse), Jüdische Renaissance und Lebensreform (Silvia Cresti), Weltanschauungsbedarf und Weltanschauungsangebote um 1900 (Georg Bollenbeck). „Lebensreform, sowohl als Weltanschauung wie als Lebenspraxis, konnte als innerweltliche sozialpraktische Ergänzung der christlichen Religion oder als deren antichristliche Alternative, als integraler Bestandteil einer anderen Neureligion oder als eigene Religion aufgefaßt werden“ (I/197). Das Spektrum der „Reformreligionen“ reicht vom Reform-Christentum über nicht-christliche Reformreligionen bis hin zur Lebensreform als Reformreligion, mithin von einer Rezeption protestantischer Religionskritik des 19. Jahrhunderts (Baltzer, Kalthoff, Steudel, Clara Ebert, Winsch) im Sinne des „Los vom Kirchenchristus!“, „Jesus als Vegetarier“ bis hin zu einem „Neudeutschen Heidentum“, von „Monismus“ (vgl. auch II/125: Ostwald, Haeckel), germanischem Neuheidentum mit deutsch-völkischem und völkisch-religiösem Denken, Spiritismus, (auch rassisch gewendeter) Theosophie („Ariosophie“ eines Jörg Lanz von Liebenfels) und Anthroposophie (Rudolf Steiner!) bis hin zu Buddhismus und Zoroastrismus, von der „Verlagsreligion“ des Eugen-Diederichs-Verlags bis hin zu den Gesundheits- und Naturtempeln mit eigenen Andachtsbildern („Lichtgebet“ von Fidus). Daß das alles nur (oder vor allem) durch „die sozio-ökonomische Dynamik der Industrialisierung und Urbanisierung und den damit einhergehenden Werte- und Mentalitätswandel“ ausgelöst wurde (so Linse I/196), mag heutiger sozialgeschichtlicher „Liturgie“ entsprechen, ist aber ein zu einfaches Strickmuster zur Erklärung komplexer Vorgänge! Was das Thema „Jüdische Renaissance und Lebensreform“ anbelangt, so verstanden die Vertreter der jüdischen Renaissance diese als kulturelle Alternative zum politischen Zionismus von Theodor Herzl, als Suche nach einer genuin jüdischen Identität, die sich über Kunst und Kultur ihrer Autonomie versicherte. „Doch die Idee der jüdischen Renaissance ist nicht nur mit einer deutschen Tradition verbunden, die der Kunst eine regenerierende Funktion zuschreibt. Sie ist auch mit einem anderen Strang der deutschen Geistesgeschichte verknüpft, in der die Triade von Volk, Rasse und Sprache die Szene beherrscht“ (I/200). Hier ist auch Martin Buber zu nennen!

Für Friedrich Nietzsche, dessen Büste in der Ausstellung in einem (erhöhten) Tempel aufgestellt war, hat die Kultur die Funktion, große Menschen hervorzubringen (I/163). Auch wenn er den Darwinismus als eine evolutionäre Anpassung zugunsten des „Willens zur Macht“ ablehnte: Mit dem inhaltlich nie genau definierten „Übermenschen“ sollte eine „neue anthropologische Realität“ geschaffen werden (I/161), die vielfacher Deutung ausgesetzt ist: er erscheint „als dionysisches Individuum, als romantisches Ideal, als religiöser Erlöser, als Produkt biologischer Züchtung, als politischer Machtmensch“ (I/161). Der Übergang zum Thema „Biologismus, Rassenhygiene und Völkerschauen“ (Kai Buchholz, II/461f.) liegt nahe. Aber nicht nur Schallmeyer, Gobineau, Langbehn und H. St. Chamberlain trugen das ihre dazu bei, daß sich auch im Kontext der „Lebensreform“ „Degenerationsangst und arische Überlegenheitspose zu einer gefährlichen Legierung verbanden, die um 1900 vielfältigen Vorschläge zu rassehygienischen und eugenischen Maßnahmen auslöste“ (II,461), nachdem bereits in der naturalistischen Literatur (vgl. auch Gerhart Hauptmann) Biologismus und Sozialtheorie miteinander verbunden wurden.

Die „Lebensreform“ war in wichtigen Teilen eine überanstrengte Prophetie, wie nicht nur die Zukunftsvisionen des Lebensreformers Friedrich Eduard Bilz mit seinem Malzkaffee und „Sinalco“ zeigen. Ob die auch in der Ausstellung – wenn auch eher zurückhaltend – sichtbar gemachten Potentiale an Irrationalität, Reaktion, Zivilisationsflucht, Rassismus, Deutschtümelei, Demokratiefeindlichkeit und sozialer Abwehrgesinnung nur „in manchen Extremen der Ideologieproduktion der Lebensreform unübersehbar ist“ (so Klaus Wolbert I/15)? Ich will hier keine Kausalketten konstruieren, wie das in so mancher heutiger „Vergangenheitsbewältigung“ Mode ist. Gerade weil die Lebensreform „ein dauerhaftes Projekt der Moderne“ ist (Annette Krämer – Alig in: Darmstädter Echo, 20.10.2001, M 1), kann und darf ihre Ambivalenz nicht verharmlost werden. Ihre Imperative „Veredle dich!“ oder „Lebe einfach und mäßig in allen Stücken!“ paßte als Aufforderung wie als Heilsversprechen ebenso gut in die sozialistische Zukunftsvision wie in den bürgerlichen Fortschrittsglauben oder auch in die bürgerliche Zivilisationsflucht und heute auch in die Risiko- und Erlebnisgesellschaft! „Die Entdeckung des Körpers, der zu ‚edlem, wahren Menschentum‘ gepflegt werden, der ‚schön‘ werden sollte, und die Hinwendung zur Natur, in welcher die Städter verlorene Ursprünglichkeit und sich

selbst wieder finden wollten, diese Ideale paßten mit geringer Akzentverschiebung aber auch in die völkische Ideenwelt: in die Blut- und Boden-Ideologie sowie den Rassenwahn der Nazis“ (ebd.). Auf einer Postkarte mit Holzschnitt *Friedrich Nietzsche* nach Hans Olde um 1900 (II/60) heißt es: „Ich glaube, daß die Vegetarier mit ihrer Vorschrift, weniger und einfacher zu essen, mehr genützt haben, als alle neueren Moralsysteme zusammengenommen. Friedrich Nietzsche“. Nackt ohne Nietzsche, Bilz und Fidus wäre mir da schon lieber! Allerdings sollte nicht vergessen werden, daß nicht nur Bilz, sondern z.B. auch der liberale protestantische Theologe Richard Rothe bei Prophetien überanstrengten: „Ich lebe allerdings in der festen Überzeugung, daß dem Reiche Christi die Erfindung der Dampfwagen und der Schienenbahnen eine weit bedeutendere positive Förderung geleistet hat, als die Ausklügelung der Dogmen von Nicäa und von Chalcedon“. Nicht nur in der „Wissenschaftsstadt Darmstadt“ ist auch die Technik ein „dauerhaftes Projekt der Moderne“!

Der Schuldkult als neue Zivilreligion

Der polnische Historiker Bogodan Musial, der damals auch manchen Schwindel in Reemtsmas sog. „Wehrmachtsausstellung“ aufdeckte, resümierte in der „Frankfurter Rundschau“ am 6. Oktober 2000: „Deutschland ist wohl das einzige Land der Welt, in dem – wenigstens offiziell – der einzige identitätsstiftende Nenner aus einem Bündel von Antigenen besteht, aus denen sich der sogenannte ‚negative Nationalismus‘ zusammensetzt.“ Kurz: Wer mit einem einseitigen deutschen Schuldkult nicht übereinstimmt, wird sogleich als „rechtsextremistisch“ und „faschistisch“ verurteilt: Er „relativiere“ durch sein Vergleichen die deutsche Schuld usw. Damit werden aber Historiker generell unter Kollektivverdacht gestellt, wird doch Geschichte, wenn sie nicht in Weltanschauung aufgehen will, nur durch ein „Miteinander-in-Beziehung-Setzen“ (Fremdwort dafür: „Relativierung“), eben durch Betrachtung auch der Wechselwirkungen der geschichtlichen Kräfte erst verstehbar. Dem steht heute der zur „Zivilreligion“ (N. Bellah) der maßgebenden Kreise der Bundesrepublik gewordene „Schuldkult“ entgegen, dessen zentraler und wichtigster Bestandteil die „Kollektivschuld“, das Negative des kulturellen Zusammengehörigkeitsgefühls ist, die nicht z.B. durch „Vergleichen“ „relativiert“ werden dürfe. Die inzwischen staatstragend gewordene oder zumindest den Journalismus beherrschende 68er Generation belegt alles, was dieser Ideologie widerspricht, sofort mit Vokabeln wie rechtsradikal, populistisch oder gar antisemitisch, um jede differenzierende Perspektive von vornherein abzuqualifizieren oder unter den Generalverdacht des „Verharmlosens“ zu stellen. Dieser Schuldkult vereint auch den sonst zerstrittenen Deutschen Bundestag quer durch alle Fraktionen!

Als einer der Väter dieses zweifelhaften Unternehmens gilt der nicht gerade unpolitische Sozialphilosoph (!) Jürgen Habermas, der z.B. den (fälschlich so genannten) „Historikerstreit“ der 1970/1980er Jahre auch mit seiner Unart, Andersdenkenden sofort unlautere Motive zu unterstellen, ausgelöst hat. Bei der sogenannten „Habermas-Kontroverse“ ging es vor allem um den Vorwurf einer Indienstnahme der Vergangenheit für eigene ideologische Zwecke. Habermas warf seinen Gegnern, durchweg namhaften Historikern, eine bis heute zumindest als totale politische Disqualifizierung beliebte Verharmlosung und Verteidigung des Nationalsozialismus vor. Auf der Seite von Habermas spielten aber auch eigensüchtige Interessen eine wichtige Rolle: zum Beispiel die Verteidigung der ihm in der APO-Zeit zugefallenen Vorherrschaft der politischen Sprache (Wer damals etwas werden wollte, „habermaste“ – auch in der Theologie!) und seiner Machtstellung im Medien- und Hochschulbereich, was den gewiß unverdächtigen Bremer Historiker Imanuel Geiss²⁰ zu der Feststellung veranlaßte: „Die fast totale Kritiklosigkeit der Linken gegenüber Habermas ... kultiviert den absoluten Primat des Politisch-Ideologischen, eines emotionalen historischen Moralismus linker Selbstgerechtigkeit.“ Unter „politischem Moralismus“ versteht man in der politikwissenschaftlichen Sprache eine Taktik der Parteiwerbung, bei der unter Berufung auf das höhere Recht der eigenen, moralisch angeblich besseren Sache die sittliche Integrität des Gegners bezweifelt oder gar geleugnet wird. Der politische Moralist widerspricht seinem Gegner nicht mit Sachargumenten, sondern empört sich über die moralische Verkommenheit, die aus dessen eigennützigen und verwerflichen Zielen spricht. Aus dem politischen Widersacher wird auf diese Weise der Vertreter des schlechthin Bösen. Es geht dann nicht mehr um Fragen wissenschaftlicher Redlichkeit, sondern um die Aufkündigung des demokratischen Grundkonsenses. Der so Angegriffene, dem „Faschismusvorwurf“ schutzlos Ausgesetzt wird schnell ehrlos und wehrlos. Er kann, wie weiland Kaiser Heinrich IV., nur noch nach Canossa gehen und Buße tun, um die Absolution von den Meinungsführern einer monopolisierten Interpretation von Geschichte zu erhalten. Noch einmal Immanuel Geiss: „Wer darf als Deutscher überhaupt noch wagen, sich Gedan-

ken über die historische Einordnung der jüngsten deutschen Geschichte in weltweite Strukturen und Prozesse zu machen, ohne von dem Gedanken eingeschüchtert zu werden, er werde sofort als NS-Apologet entlarvt?“

Da die Psychoanalyse spätestens mit den 68ern wieder modern wurde, sei hier noch auf einige weitere Folgen des politischen bzw. historischen Moralismus aufmerksam gemacht! Die durch ihn produzierte kollektive Vorstellung der Wertlosigkeit, ja der Gefährlichkeit der Werteprinzipien der solchermaßen beschädigten Personen und auch ihrer nationalen Gemeinschaft erzeugt und fördert eine masochistische Moral, den Selbsthaß. Ihre Modalitäten sind unaufhörliche Schuldbekennnisse und Bußrituale, die persönliche und auch nationale Selbsterniedrigung und die Bereitschaft zu unbegrenzten Wiedergutmachungsangeboten. Der Kriegsgeneration bleibt dann nur noch die Alternative, als Verbrecher oder als politische Dummköpfe zu erscheinen, die schleunigst Buße zu tun hat. Der Frankfurter Psychologieprofessor Fritz Süllwold spricht als Folgen von solchen Schuldkomplexen und Selbsthaß „affektive Denkhemmungen“ an, die eine „drastische Reduktion des Aufmerksamkeits- und Auffassungsumfangs und dementsprechend erhebliche Einbußen bei der Informationsaufnahme und Informationsintegration“ bewirken und wie „kollektive Verblödungen“ erscheinen.

Bei der Psychoanalyse fällt mir noch ein anderes Beispiel ein: Ihr Vater Sigmund Freud benutzte besonders in seinem Werk „Totem und Tabu“ den Begriff des „nachträglichen Gehorsams“. Damit ist dies gemeint: Die Söhne in der „Urhorde“, die den Vater ermordet hatten, „widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten“. Spätestens Ende der 60er Jahre ereignete sich bei uns aber das Gegenteil: Die zwischen 1933 und 1945 weitgehend ausgebliebene Revolte gegen die NS-Diktatur wurde, wie der Gießener Philosoph Odo Marquard sagte, „stellvertretend nachgeholt durch den Aufstand gegen das, was nach 1945 an die Stelle der Diktatur getreten war; darum wurden auch die ‚Totems‘ gerade geschlachtet und die ‚Tabus‘ gerade gebrochen: nach der nachträglichen Fresswelle kam so die ideologische... Dadurch wird eine Demokratie zum nachträglichen Empörungsziel eines gegen die totalitäre Diktatur versäumten Aufstands“. Man möchte wenigstens heute „dagegen sein“, indem man die Vergangenheit auf die Couch legt und zu therapieren versucht. „Das Dritte Reich ist eine Art Wechseltapete, mit deren Hilfe man Zeitreisen inszenieren kann... Es scheint ein Teil des deutschen Generationenvertrages zu sein, daß die Kinder und Enkel das nachzuholen versuchen, was die Eltern und Großeltern versäumt haben. Das kann natürlich nicht funktionieren, schon gar nicht in einem System, das auf Deeskalation und Dialog setzt und Polizisten als ‚Anti-Konflikt-Berater‘ in die Straßenschlachten mit der Autonomen Antifa schickt, die man schon rein äußerlich nicht von den Schlägertrupps der Neonazis unterscheiden kann... Die Freude, einen Castortransport ein paar Stunden aufgehalten zu haben, bringt die Aktivisten gefühlt in die Nähe der Geschwister Scholl. Wer im Bioladen einkauft, fair gehandelten Kaffee trinkt, kalt duscht und seinen Müll trennt, der führt schon ‚ein widerständiges Leben‘“ – so kürzlich der engagierte Israel-Freund Henryk M. Broder²¹: „Nichts hat derzeit in Deutschland eine solche Konjunktur wie der ‚Widerstand‘ ... gegen Atommülltransporte und den Neubau eines Bahnhofs zum Schutze einiger Juchtenkäfer. Wenn sich ‚Wutbürger‘ zusammenrotten, um Bäume vor dem Umbetten zu bewahren, so gilt das bereits als ‚Widerstand‘.“ Die Moralkeule ist die schlimmste Waffe in diesem „Glaubenskrieg“ heutiger „Zivilreligion“. Das hat auch Tradition: Der Moralismus war schon immer die beste Waffe des „Ketzerklastes“, mal religiös, mal politisch drapiert.

Der „nachträgliche Ungehorsam“ hat bei uns schon längst „zivilreligiöse“ Züge mit eigenen Heiligen und Ketzern, eigener Moral, eigenen Geboten und Verboten, mit bestimmten Sprachregelungen (z.B. Kollektivschuld / Kollektivscham / Kollektivverantwortung; Buße; Umkehr, Entschädigung), Ritualen, Reliquien, Stolpersteinen, Wallfahrtsorten und auch Planstellen angenommen. Nicht nur in der Evangelischen Kirche herrscht heute gleichsam ein „ewiger Karfreitag“, wie der Philosoph Hegel es formuliert hat; „die Verheißungen des Evangeliums werden dem Kirchenvolk nur in violetten Farben verkündigt“. ²² Eine „strukturelle“ Grundlage dieses nachträglichen Ungehorsams im Blick auf die Vergangenheit bildet vor allem der Selbsthaß (psychoanalytisch gesprochen: der Masochismus) mit seinem strengen Vergleichsverbot, der von vorn herein als moralisch höherwertig gilt. So wird man selber das „Über-Ich“, und der verurteilte Zustand sind eben die anderen. Indem man selbst das Gericht wird, entkommt man dem Gericht. Die Folge: Eine Dauerflucht aus dem Gewissen-Haben in das Gewissen-Sein beherrscht nicht nur die Medien. „Ich kenne Leute, die außer Trauerarbeit noch nie einen Handschlag getan haben. Aber davon können sie gut leben“: So in seiner Art – der Journalist Johannes Groß über nicht wenige seiner Zunftgenossen. Für ihn sind – ein wenig boshaft – die Deut-

schen die „frömmsten Leute“: „Sie haben gar nicht so viele Backen, wie sie zum Streich hinhalten wollen.“ Das Böse – das sind eben die anderen. Ein politisierter, selbstgewisser Heilsglaube hat sich unter uns breit gemacht. Sein Ergebnis: Gesetz minus Evangelium! Die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders geht verloren, die Moral wird „moralistisch“: Man erwartet nicht mehr von Gott gerechtfertigt zu werden, sondern rechtfertigt sich vor sich selbst und vor der Gesellschaft. Aber die Gesellschaft pflegt in ihrem Urteil über moralische (und politische) Angelegenheiten wenig sachlich zu sein; sie ist selten hochherzig. Ihr Moralismus wird unerträglich, wenn politische Fehlentscheidungen, auch solche, die nicht zu kriminellen Delikten geführt haben, und individuelle Fehlritte, die dem Bereich des persönlichen Lebens angehören, planmäßig gesammelt, registriert und bei gegebenem Anlaß politisch ausgenutzt werden. Das alles ist zwar nicht neu; es ähnelt den Methoden der alten spanischen Inquisition. Aber es hat zu allen Zeiten das Zusammenleben der Menschen vergiftet²³: Soweit der Theologieprofessor und Pestalozziforscher Friedrich Delekat²³, der nach dem 20. Juli 1944 im Kabinett Goerdeler Kultusminister werden sollte und dem Henker nur knapp entkam. Er war in Mainz einer meiner Lehrer.

Was mich am meisten bei dem „nachträglichen Ungehorsam“ bedrückt ist dies: Auf diese Weise wird jedes Gespräch, jede faire Auseinandersetzung von vorn herein unmöglich gemacht. Das Denunzieren wird zur Hauptbeschäftigung. Man braucht nur auf bestimmte Wörter und Bilder hinzuweisen, die der Andere benutzt, um ihn in eine bestimmte Ecke zu stellen und abzuqualifizieren. Das war übrigens eine Unart nicht nur von Jürgen Habermas, der dauernd von der „herrschaftsfreien Kommunikation“ redete, diese aber seinen Gegnern oft durch das Unterstellen unlauterer Motive verweigerte. Übrigens war das schon so bei der Bannandrohungsbulle gegen Martin Luther; auch hier wurde vor allem zitiert statt argumentiert. Die große Gefahr eines solchen Verfahrens: Moral wird zum Vernunftersatz, Denunzieren ersetzt Verstehenwollen.

Moral als spezifische Lebensform des Protestantismus?

Der bekannte rheinische katholische Christ und Volksschauspieler Willy Millowitsch sang zu Herzen gehend: „Wir sind alle kleine Sünderlein, war immer so, war immer so...“ Nicht nur für Rheingauer Durchschnitts-Protestanten war das aber eher „typisch katholisch“! Protestantismus hat es für den dogmen- und kultkritischen Protestanten eher mit aufrichtiger Gesinnung und „Moral“ zu tun, die den Katholiken, auch wegen ihrer Beichtpraxis, öfters fehlen. Wissenschaftlicher formuliert: „Das Wesen des Protestantismus kann als eine Lebensform, eine Haltung, als Ethos umschrieben werden. Es kann deshalb auch nicht deckungsgleich mit einer Institution sein. Seine Prinzipien der Autonomie und der Gewissensverantwortung machen ihrerseits eine Distanz zur Kirche, kirchlicher Lehre usw. notwendig. Kirche kann und darf dem Protestanten und der Protestantin nicht vorgeordnet sein. Es ist umgekehrt: Der Protestantismus ist als Ethos der Kirche vorgeordnet. Die Kirche braucht den Protestantismus als ihren Lebensraum, in dem sie sich entfalten kann, nicht umgekehrt. Der Protestantismus braucht seinerseits die Kirche nicht als Unterstützung oder Heimat. Er braucht sie aber als kritische Instanz. Sie ist nicht der maßgebliche Ort christlicher Vergemeinschaftung. Im Protestantismus hat die Kirche in dieser Hinsicht Konkurrenz in der Familie, verschiedenen Gruppenbildungen und im Staat... Hoffnungen setzen die Protestanten eher auf die Entwicklung der Gesellschaft oder des Staates als auf die ihrer Kirche. Diese Einstellung hat Tradition und wurde bis ins 20. Jahrhundert hinein auch von der Theologie in vielen Fällen abgestützt und begründet. Man berief sich auf die mit der Rechtfertigungslehre gesetzte Unmittelbarkeit des einzelnen zu Gott, die sich vom Grundsatz her nicht mit einer tragenden Rolle der Kirche für den Glaubensvollzug vertrage. Man unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren, der sozial vorfindlichen und der geglaubten Kirche. Beides in eins setzen zu wollen, unterstellte man dem Katholizismus. Davon sah man sich selbst weit entfernt.“²⁴

Aus eher kirchensoziologischer Perspektive läßt sich diese Vorordnung des Ethos vor Dogma und Kultus so beschreiben: „Die Unkenntnis über den Unterschied von akademischer Sicht und alltäglicher Wirklichkeit der Kirche verführt mitunter dazu, das Verhältnis von Theologie und Kirche falsch einzuschätzen. Diese Fehleinschätzung offenbart sich drastisch in der Annahme, die moderne wie die traditional orientierte Theologie besäße einen tiefgreifenden und beherrschenden Einfluß auf Struktur und Funktion des kirchlichen Apparats; die Kirche stehe in einem realen Abhängigkeitsverhältnis zur offiziellen und institutionalisierten Theologie dergestalt, daß sie sich von dieser Anweisungen zum Handeln hole und sich von ihr die Strategie ihrer Aktivitäten vorschreiben lasse... In Wirklichkeit orientiert sich die kirchliche Praxis unbewußt an konkreten sozialen und individuellen Erfordernissen

und Zwecken, die sich ihr geradezu naturwüchsig aufdrängen... Diese – theologieunabhängigen – Erfordernisse entstammen zum größten Teil dem nicht organisierten gesellschaftlichen Bereich, dem noch nicht direkter und aktiver sozialer Kontrolle und Beherrschung unterworfenen Sektor sekundärer Bedürfnisse. Die Macht dieser konkreten Anforderungen ... ist nun so stark, daß sich ihr die Kirchenorganisation nur schwer entziehen kann... Die gegenwärtige Irrelevanz offizieller Theologie für den Bestand und das Funktionieren der Kirchenorganisation zeigt sich deutlich in der Einstellung der Masse der Kirchenmitglieder, die lediglich die volkskirchlichen Funktionen in Anspruch nehmen: Sie haben am Dogma samt seinen universitären wie homiletischen Ableitungen überhaupt kein Interesse. Sie haben Religion entdogmatisiert und auf eine besondere Art Ethik reduziert. Die gesellschaftliche Verwertung der Volkskirche, die allein den materiellen Boden für kirchliches Handeln bereitstellt, läßt keinen Raum für einen bedeutsamen theologischen Einfluß... „²⁵ Daraus folgert Edmund Weber in pastoraltheologischer Hinsicht gerade ein Ernstnehmen der in einem weiten Sinne verstandenen Seelsorge in der konkreten Gemeinde, die auch die „theologieunabhängigen Erfordernisse“ einschließe. „Gemeinde“ darf gerade nicht auf die „Gemeinde unter Wort und Sakrament“, also auf die Gottesdienstgemeinde beschränkt werden.

In einer Besprechung von Richard Ziegerts „Kirche ohne Bildung“²⁶ in der FAZ betonte Gerhard Bieser: „1923 richtete der liberale Berliner Theologe Adolf von Harnack ‚Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unten den Theologen‘. Darin gab er seinem jungen Schweizer Kollegen Karl Barth zu bedenken, daß ohne ‚geschichtliches Wissen und kritisches Nachdenken‘ ein rechtes Verstehen der Bibel nicht möglich sei. Die von Barth betriebene Umwandlung des theologischen Lehrstuhls in einen Predigtstuhl führe zur Auflösung der Theologie als Wissenschaft und überantworte die rechte Lehre des Evangeliums den Erweckungspredigern. Barth hielt dagegen, indem er Harnacks ‚wissenschaftliche Theologie‘ in die Tradition der theologischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts einordnete, in der Paulus, Luther und Calvin keinen Platz hätten.“

Dieser Streit bestimmte die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts. Karl Barth und seine Schule hätten eine radikale Verkirklichung, Entwissenschaftlichung und Politisierung der Theologie befördert, sagen die Kritiker. Die Folge, so Ziegert, ist eine bisher unbekannte Ideologisierung der protestantischen Welt, ihrer Kulturarbeit wie ihres sozialen und politischen Engagements.

In der Tat: Seit den 20er Jahren proklamierte der sich auf Barth berufende protestantische Klerikalismus mit seinem pfarrherrlichen Machtbewußtsein einen rechts- oder linkspolitischen Messianismus als neue protestantische Lebensform. Als wichtigste Station auf diesem klerikalen Erlösungsweg sehe Ziegert auch die „völlig verlogene Mythologisierung des Kirchenkampfes“, der in Wahrheit ein binnenkirchlicher „Kreuzzug gegen den Neuprotestantismus“ gewesen sei – also gegen liberale Theologen wie Harnack, Ernst Troeltsch, Otto Baumgarten, Martin Rade u.a.

Am Ende dieser innertheologischen Auseinandersetzung entstand als „politische Denkschriftenkirche“ die „Evangelische Kirche in Deutschland“ (EKD). „Ihre Leitung aus Geistlichen und ‚klerikalisierten Laien‘ erhob den Anspruch, die Bundesrepublik gleichsam als kirchliche Nebenregierung zu steuern...“

Gemüt, Seele und Individuum als grundlegende Werte

Am 28. Juli 1944 wurde der Wiesbadener liberale Marktkirchenpfarrer Dr. Willy Borngässer²⁷ durch den Volksgerichtshof in Berlin wegen Wehrkraftzersetzung zu 6 Jahren Zuchthaus verurteilt, die er bis zur Befreiung durch die Amerikaner Ende März 1945 im Zuchthaus Butzbach absaß. Am Tage seiner Entlassung am 1. Ostertag (1. April) 1945 predigte er dort auf Wunsch der Mitgefangenen über 2. Korinther 5,17: „*Darum, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden!*“

Borngässer legte den Paulus-Text so aus: „Das ist das Wort eines Mannes, der unter dem Eindruck der Christuspredigt gestanden hat, und der innerlich und äußerlich eine gewaltige Wandlung erfuhr... Er erlebte diese Wandlung, indem er die Botschaft Jesu Christi an sich selber als wirklich erfahren hatte. Und was war diese Botschaft? Es war die Verkündigung, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht – wie es der Herr ausdrückt – oder wie ich es einmal formulieren möchte: daß wir nicht von den sichtbaren Dingen allein zu leben vermögen, sondern daß Gemüt und Seele die Werte des menschlichen Lebens mitbestimmen, oder vielmehr sogar in erster Linie bestimmend sind. Es war der Hinweis auf die Wirklichkeit, daß es Wer-

te der Seele und des Gemütes gibt, die der Mensch pflegen muß, wenn er in seinem Leben glücklich und zufrieden werden will. Das war das eine. Und das andere war die Verkündigung Jesu, daß der Mensch ein persönliches Leben hat, daß er eine persönliche Verantwortung vor Gott hat, die ihm niemand abnehmen kann, kein Staat, keine Partei und niemand sonst.

Nachdem ihm diese Aufgabe aufgegangen war, nämlich also 1.), daß wir Menschen diese Werte des Gemütes und der Seele pflegen müssen, und 2.), daß wir in erster Linie als verantwortliches Individuum und nicht als unverantwortliches Herdenwesen im Leben dieser Welt unseren entscheidenden Stand haben, so wie es von Christus her gegeben war, da merkte dieser Paulus: *„Darum, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden“*.

Deshalb bezeichnet dieses Wort eine Wende des Lebens und deshalb können wir es auch an diesem Tage so gut gebrauchen, an der Wende des Lebens, die für uns gekommen ist, bzw. vor der wir stehen. Wir wissen es alle: Wir stehen nicht nur an der Wende unseres Lebens, sondern an der Wende des Lebens um uns herum, ja an einer Wende der Zeiten... Und nun gilt es, daß wir aus dem äußeren Wandel der Zeiten vorstoßen zu der Erkenntnis, die den inneren Wandel bedingt, auf daß wir wiederum das gleiche erleben, das in unserem Text zum Ausdruck kommt. – Worin gleicht sich denn die Zeit von damals und die von heute? Ich hatte gesagt: Paulus merkte, daß die Werte des Gemütes und der Seele im menschlichen Leben zu ihrem Recht kommen müssen! – Und wie war es denn nun in all den Jahren, die hinter uns liegen? Gemüt und Seele waren ausgeschaltet. Das Wort hatte allein die äußere Gewalt und der diktatorische Wille der Menschen. Das Leben war von seinen inneren Werten entleert. Als wahr und wirklich galt nur, was sichtbar und greifbar war. Man wollte nicht mehr zugeben, daß hinter der Erscheinungswelt noch eine andere Welt lebt, die Welt des Geistes und des seelischen Lebens. Man wollte nicht mehr zugeben, daß das Leben fortschreitet. Man wollte den Augenblick verabsolutieren und sprach demgemäß vom ‚tausendjährigen Reich‘ und all den anderen Phrasen, die die Entwicklung des geschichtlichen Lebens glaubten punktuell festhalten zu können. Man hat den Schöpfer mit dem Geschöpf verwechselt: Der Mensch war selber Gott geworden. Rasse, Blut und Boden hat man als die absoluten Werte angesehen. Man wollte vergessen machen, daß Rasse, Blut und Boden veränderliche Größen sind. Man hatte sie als unveränderlich erklärt, und diesem Gedanken mußte sich alles unterordnen: alles wirtschaftliche, alles geistige, alles kulturelle und alles religiöse Leben, dazu auch alle Rechtsbegriffe mußten von daher sich ihre Bestimmung gefallen lassen. Und wer gegen diese verabsolutierenden Werte einmal oder gar mehrere Male verstieß, von dem sagte man, daß es keine Möglichkeit mehr für ihn gäbe, sich zu rehabilitieren. Er mußte entweder hinter Gittern verschwinden, oder es wurde sein Leben von ihm gefordert.

Solchen veräußerlichten Lebensauffassungen stellt nun Christus gegenüber: Dein Gemüt und Deine Seele. – Dein Gemüt, das ist die Tatsache, daß das Leben nicht allein mit Gewalt, sondern auch mit Liebe geführt werden muß, wenn es überhaupt einen Sinn haben soll. Deine Seele, das ist die Tatsache, daß Du Deine Gedanken über die sichtbaren Dinge hinaus zu den unsichtbaren muß lenken können, darauf, daß auch das menschlich Unbegreifliche seinen Sinn hat, wenn wir es von den ewigen, höheren Gesetzen her betrachten... Aber noch ein zweites war es, was Christus neu zu sagen und zu geben hatte: daß der Mensch in erster Linie als Individuum und dann erst als Gemeinschaftswesen seinen entscheidenden Stand in der Welt hat. So hat denn jeder Einzelne von uns vor seinem Schöpfer und seinem Herrn, dem lebendigen Gott, seine persönliche Verantwortung, die ihm kein Staat, keine Partei und keinerlei Organisation abzunehmen vermag. Und weil Du diese Verantwortung hast, Du allein, deshalb muß Du selbst auch als Einzelmensch anerkannt und gewertet sein... Seht, und nun stehen wir an der Wende der Zeiten. Wo also 1.) Gemüt und Seele wieder zu ihrem Recht kommen sollen und müssen, und wo 2.) das Individuum wieder ein Stück Recht haben wird im Dasein menschlicher Gemeinschaft, woraus eine wirkliche, demokratische Gemeinschaft sich entfalten will.

Aber, meine Freunde, das alles wird uns nicht einfach geschenkt, das fällt uns nicht als fertige Frucht in den Schoß, genau so wenig wie es einst Paulus geschenkt worden ist. Wir müssen darum ringen, solche Werte in unserem Leben zu erlangen. Da Gott aber durch Menschen hindurch wirkt, will er auch Dich als Mittel, wenn Du in dieser Stunde hier vor seinem Angesicht stehst. Er will auch Dich als Mittel in einem neuen Leben, in einer neuen Zeit. – Der Grund, weshalb wir hier waren, ist gar verschieden, aber es gibt einen Punkt, an dem wir alle gleich sind: vor Gott sind wir alle Sünder und vor ihm bedürfen wir in jeder Stunde eines neuen Anfangs unseres Lebens und eine Besinnung auf die oben herausgestellten Werte. Neues Leben aber kann nur kommen, wenn man zurück geht bis zu Zeugungskraft, wo man dem fließenden Strom nachgeht, bis man zur Quelle kommt. Deshalb denkt daran: wenn wir ein neues Leben wollen – äußerlich und innerlich –, so müssen wir wieder zurück zu

dem lebendigen Gott, zu dem, der von sich sagen kann: Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende. Und wenn Ihr in einigen Tagen – so Gott will – von hier hinausgeht an Eure Arbeit, ins Leben, dann denkt daran, daß die neue Zeit ganze Menschen braucht, die sich immer auf den eigentlichen Sinn alles Daseins, den lebendigen Gott, besinnen, auf den, der in diese Welt des Jammers seinen Sohn geschickt hat mit Gemüt und Seele, der als Individuum den Kampf gekämpft hat, auch gegen eine Welt von Feinden. Und durch ihn ist Paulus ein neuer Mensch geworden, daß er sagen kann: *„Darum, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden“*...

So also wird und muß es auch für uns alle einen Neuanfang geben, bei dem wir in unserer Entwicklung auf das Schwere der vergangenen Zeit als Prüfstein und Besinnungsaufgabe zurückschauen, und bei dem wir uns miteinsetzen lassen für die Werte, die die neue Zukunft eines freien Lebens unter den Kräften des Gemütes und der Seele gestalten wollen. Dann werden auch wir es sprechen können: *„Darum, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden“*.

In der Predigt geht Borngässer seelsorgerlich auch auf die unterschiedlichen Befreiungs-Erwartungen der Insassen ein. Andererseits umgibt „das Theologische“ stets auch das „Politische“! Es ist eine dem konkreten Menschen sich zuwendende, Trost und Aufmunterung spendende, aber auch ethische Verpflichtungen nicht vergessende, am Personsein als „christlichem Prinzip“ orientierte „liberale“ Predigt! Hierbei dürften auch Überlegungen eine Rolle gespielt haben, die wir z.B. bei dem evangelischen Theologen, Soziologen (Bonn, Heidelberg, Berlin) und späteren Staatssekretär im Preußischen Kultusministerium Ernst Troeltsch (1865-1923)²⁸ als Verkörperung Liberaler Theologie finden. In seiner posthum von Gertrud von Le Fort herausgegebenen „Glaubenslehre“ findet sich folgende „Definition des christlichen Prinzips“: „Das Christentum ist ... die entscheidende und prinzipielle Wendung zur Persönlichkeitsreligion gegenüber allem naturalistischen und antipersonalistischen Verständnis Gottes. Dieser allgemein historische Charakter des Christentums prägt sich ... aus als die Idee, die menschlichen Seelen durch die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott erlösend und heiligend zu Gott emporzuheben und sie in Gott zu verbinden zu einem Reiche der aus Gott stammenden und auf Gott gerichteten ... Persönlichkeiten.“

Das „Wesen Gottes“ ist für Troeltsch die Begründung dieses „Persönlichkeitsideals“.

Diese „liberal“ und „undogmatisch“ klingende Formulierung schließt sich an die mit dem Namen des großen evangelischen Theologen und Philosophen Friedrich Schleiermacher (1768-1834) verbundene liberal-theologische Tradition an, die sich aber auch in pietistischen Transformationen findet, ebenso bei konservativen Kulturlutheranern. Entscheidend sind dann Stichworte wie Autonomie bzw. Mündigkeit oder Freiheit, Glauben als persönliches gewissensmäßiges Überzeugtsein, Vorordnung des Ethos vor Kultus und Dogma.

Troeltschs Formulierung darf nicht voreilig für ein dann von der „Dialektischen Theologie“ um Karl Barth bekämpftes und letztlich auch für den Nationalsozialismus in seiner deutsch-christlichen Gestalt verantwortlich gemachtes „liberales Pathos“ in Anspruch genommen werden. Sie deckt einen größeren Frömmigkeitsbereich ab, der nicht nur im 19. Jahrhundert auch das Frömmigkeitsprofil vieler evangelischer Christen bestimmte. Begriffe wie Person, Subjektivität, Selbstbewußtsein und – schließlich sie ablösend – „Persönlichkeit“ dienen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts dazu, die elementare Grundstruktur menschlicher Existenz, die den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, zu umschreiben: die Struktur der Selbstreflexivität. Damit ist gesagt: Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das zu sich selbst Stellung nehmen und diese je individuelle Stellungnahme eigenverantwortlich gestalten muß. Dabei darf gerade nicht übersehen werden: Christliche Tradition gilt hier als unverzichtbare Hilfe zur Auslegung dieser Elementarstruktur menschlicher Existenz. Angesichts der Gefahr, daß das Individuum seine Identität verliere, daß es zwischen den Großsystemen der Gesellschaft zerrieben werde und dem unpersönlichen „man“ zum Opfer falle, soll christliche Religion die „Persönlichkeit“ stärken. So schrieb z.B. Wilhelm Hermann (1846-1922), seit 1879 Theologieprofessor in Marburg, in diesem Jahr: „Das Wort, welches dem Menschen die Welträtsel löst, kann nicht anders lauten als: Persönlichkeit.“ Der Unterschied zwischen Konservativen und Liberalen lag damals in erster Linie darin, daß die ersteren die Persönlichkeitsbildung eher in überkommenen Institutionen suchten, während letztere eher auf eine freie, religiös integrierte Bildungskultur setzten. Trotz aller Unterschiede kann – vereinfachend – gesagt werden, daß protestantisches Christentums- und Religionsverständnis hier auf einer „personalen Ontologie“ aufruhen, auch wenn in der Folgezeit

die sozialen und politischen Bedingungen stärker als im 19. Jahrhundert mitbedacht werden. „Personale Ontologie“: Christlicher Glaube und christliche Religion legen sich vorwiegend anhand eines christlich-kulturell entfaltenen Persönlichkeitsideals aus. Dazu gehört auch dies: Protestantisches Christsein ist stärker an der Eigenständigkeit der Person orientiert und zeigt ein Gefälle zur Institutionskritik. Für die protestantischen Aufklärer und ihre liberalen Erben ist Religion wesentlich etwas Subjektives; sie hat es vor allem mit der Innerlichkeit des Menschen, mit seiner autonomen Selbsterfassung zu tun. Die Religion, die innere Gewißheit des Einzelnen stehen im Vordergrund. Noch einmal sei Ernst Troeltsch zitiert: „Eine Wahrheit, die in erster Linie Wahrheit für uns ist, ist darum doch Wahrheit und Leben... Das göttliche Leben ist in unserer irdischen Erfahrung nicht ein Eines, sondern ein Vieles. Das Eine in dem Vielen zu ahnen, das aber ist das Wesen der Liebe.“

Diese Vorstellungen trafen dann auf die von der Dialektischen Theologie weitergeführte „Revolution“ in der protestantischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg mit dem Ziel einer Generalrevision des Gottesverständnisses, derzufolge Gott als souveräner Herr über Welt und Geschichte und nicht als „Provinz im Gemüt“, als „Seele“ oder als „Faktor der Kultur“ verstanden wurde und die leidenschaftlich eine idealistische, auf dem Erbe von Aufklärung und Liberalismus aufruhende „verbürgerlichte Religion“ mit ihrer Synthese von Christentum und Kultur bekämpfte. Diese damals modische „Differenztheologie“ findet sich bei Willy Borngässer nicht! Er lehnt sie gerade um des sich dem Menschen zuwendenden Gottes willen strikt ab! „Gott als die letzte Lebenswirklichkeit“, „Gemüt und Seele“, „Individuum“, „Persönliche Verantwortung“ sind die „Haft- und Orientierungspunkte“ dieser Butzbacher Predigt, ja der Predigten Borngässers überhaupt! Insofern ist diese Butzbacher Predigt keine Ausnahme predigt!

Theologisch war Willy Borngässer Vertreter der Liberalen Theologie und Anwalt der Volkskirche im Sinne der Vermittlung oberster Werte und der helfenden Begleitung an den Wendepunkten und in Krisen des Lebens. Immer wieder betonte er, daß gerade auch liberale Theologen und nicht nur Anhänger der „Bekennenden Kirche“ sich dem Nationalsozialismus gegenüber widerständig verhalten hätten. Nach dem Zweiten Weltkrieg sah er die evangelische Freiheit zunehmend durch die entschlossen geführte kirchenpolitische Gruppe der „Bekennenden Kirche“ bedroht, die „kirchenpolitischen Druck und dogmatische Einengung“ betreibe, und dies unter dem Mantel der „Brüderlichkeit“. Für ihn herrschten in der EKHN unter der Herrschaft der BK Autoritäten, die durch die Wucht der Person (z.B. Martin Niemöller) oder durch die Beherrschung der kirchlichen Propaganda die Dinge nach ihrem Belieben steuern und andere, die dieser Gruppe nicht angehören, an den Rand drängen. Für irgendwelche kirchenleitenden Funktionen brauchte man Willy Borngässer nicht. Dafür bekleidete er führende Positionen im Deutschen Roten Kreuz in Wiesbaden und in Hessen. Er verstarb am 21.10.1965 in Wiesbaden mitten im Dienst durch Herzversagen.

Religion und Moral im Urteil der Dialektischen Theologie

Moral als Religionsersatz: Ein fast uferloses Thema, das weit über den religiösen Sektor hinausgeht. In Gestalt der in der Krisenzeit nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen, sich gegen Aufklärung, Liberalismus, Individualismus, Mystik und Idealismus wendenden, vor allem mit dem Namen von Karl Barth verbundenen und sich vehement gegen einen „liberalen Moralprotestantismus“ wendenden sog. „Dialektische Theologie“ war nach dem Ende des Ersten Weltkriegs auch im Protestantismus die Revolution angesagt und eine Generalrevision des Gottesverständnisses gefordert. „Gott ist Gott!“. Der absolute Gegensatz zwischen Gott und Mensch avancierte bei diesen „Dialektischen Theologen“ zum theologischen Credo schlechthin. Die Wirklichkeit Gottes, des souveränen Herrn über Welt und Geschichte, Zeit und Ewigkeit seien durch den liberalen Kulturprotestantismus zu einer Dimension im „Innenraum der menschlichen Seele“, zu einer „Provinz im Gemüt“, zu einem „religiösen Apriori“, zu einer „Moral“ herunterinterpretiert worden und verkommen: So lautete der Vorwurf der Krisentheologen an die neuprotestantische Theologie von Friedrich Schleiermacher bis Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch. „Dialektik“ sollte zunächst besagen, daß man von der „Gottheit Gottes“ in ihrer Unverfügbarkeit, Unberechenbarkeit, Unzulänglichkeit nur im „Hin-und-her-Sprechen“, in der „mystischen Paradoxie“ (Wolfgang Philipp) reden könne. Sodann verstand man unter „Dialektik“ eine „Theologie des Wortes“, in dem allein Offenbarung sich vollzieht: „Wann und wo Gott will“, in einem nie vorwegzunehmenden Augenblick, blitzt die Offenbarung aus einer dem Menschen unzugänglichen Dimension nieder: „Gott ist im Himmel und du bist auf Erden“. Das „Je-und-Je“ wurde zum Leitbegriff dieser Theologie. Endlich verstand man unter „Dialektischer Theologie“ einen neuen

Glauben an die Vollmacht der Predigt. Der „Lehrstuhl“ sollte zum „Predigtstuhl“ werden. Wenn der Mensch von dem hörbaren Verkündigungswort getroffen wird, geschieht es „Je-und-je“, daß er in die „Krisis“ kommt; es wird „endzeitlich“ um ihn – „und in dieser Situation des unbedingten Preisgebenseins trifft der Schuß der Offenbarung ‚vom anderen Ufer‘ seinen Daseins-Kern und sprengt den zernichteten für einen Herzschlag lang in unbeschreiblich intensivierender Weise auf. Das ‚Je-und-je‘ der begnadenden Offenbarung kann man nicht willentlich hernieder ziehen und nicht in die eigene Persönlichkeitskultur hineinverarbeiten... Man kann sich nur als Hohlraum eines Vielleicht-Ereignisses wissen.“ Gott ist also nicht eine Provinz im Gemüt, ein Gefühl usw. Er ist der Herr der Geschichte, als Gegenüber unverfügbar, eben der „ganz Andere“. „Offenbarung“ wird zu einer reinen unableitbaren Spontaneität, zum „Einschlagtrichter“ der von jenseits der Todeslinie kommenden Granate; sie kommt „senkrecht von oben“!

Kritiker dieser Theologie sprachen von einer „Bomben- und Granaten-Theologie“, von einer „Revolutionstheologie“, von einem „Offenbarungspositivismus“ usw. „Daß es predigt, wie es regnet – das soll jetzt die Theologie legitimieren“: So formulierte es der Marburger liberale Theologe Theodor Siegfried. Für ihn kultivierten die „Dialektischen Theologen“ einen „heteronomen“, autoritären und dezisionistischen Denkstil, der dem Antiliberalismus bzw. Totalitarismus der Nationalsozialisten strukturell verwandt sei.

Versuchen wir, uns in diesem komplexen Feld weiter zu orientieren! Dabei kann uns auch Martin Walsers Vortrag am 9.11.2011 (FAZ vom 10.11.2011, 33) vor der Harvard Universität „Über Rechtfertigung, eine Versuchung“ eine Hilfe sein: „Ich habe mein Leben als Schriftsteller auch im Reizklima des Rechthabens verbracht. Und habe erlebt, daß die ablenkungsstärkste Art des Rechthabens die moralische ist. Den Eindruck erwecken zu müssen, man sei der bessere Mensch. Wer diesen Eindruck einmal hat von sich, dessen Gewissen ist domestiziert. In unseren heutigen Literaturen kommen Fälle von gravierendem Rechtfertigungsmangel nicht mehr vor. Rechtzuhaben genügt zur Rechtfertigung...“ Die heute oft und in verschiedener Couleur anzutreffende gespreizte Selbstdarstellung unserer auf Knopfdruck entrüsteten „Gutmenschen“ auch im Kontext einer „gigantischen Gedenkindustrie ‚Gegen das Vergessen‘“ (Henryk M. Broder) ist schon eine Anfechtung, zumal sie in gewissen theologischen, auf ein „klares Bekenntnis zur eigenen Schuld“ bedachten Milieus gepflegt wird, die nach dem Wegfall religiöser Deutungsmuster sich für alles Schlimme, was in der Welt geschieht, zumindest mitschuldig fühlen bzw. dies von ihrer Klientel erwarten!²⁹ Noch einmal Martin Walser: „Was ist denn political correctness anderes als eine Domestizierung des Gewissens, eine passe-partout-Rechtfertigung?“ Ein Geltendmachen der biblischen Rechtfertigungslehre in diesem auch zivilreligiös bedeutsamen Kontext bedeutet gerade eine Kritik an einer „Hypermoralisierung“ in Religion, Politik und öffentlichem Leben. Von der Rechtfertigungslehre her ist eine Entdramatisierung solcher Moralisierung dringend geboten. Eine hypertrophe Moral führt bekanntlich zu einem Dauertribunal, zur Tribunalisierung der gesamten menschlichen Lebenswirklichkeit; man flüchtet aus dem „Gewissen haben“ in das „Gewissen sein“.

Habermas als Spracherzieher?

Spätestens in den 1960er Jahren machte sich auch in der EKHn ein Unbehagen zumindest an der kirchenpolitisch gewendeten kirchenleitenden Theologie des Linksbarthianismus bemerkbar. „Nach der Diskussion um die existentialistische und die hermeneutische Theologie ... kam die Entdeckung der Psychologie als eine Art Hilfswissenschaft für die Theologie hinzu, die sich in Deutschland seit den 60er Jahren vollzog. Wir waren hin und weg von dem, was die Psychologie über uns zu sagen wußte. Viele praktische Theologen integrierten sie in ihre Arbeit, waren dadurch up to date oder fühlten sich jedenfalls so... Aber dann entdeckten die ganz Schnellen die Soziologie als neue Hilfswissenschaft für die Theologie. Da ging es um Strukturen, die ganze Gruppen und nicht nur einzelne fremdbestimmten. Diese Strukturen sollten erkannt und abgeschafft oder mindestens verändert werden... Wo war eigentlich die Theologie abgeblieben bei denen, die sich in Soziologie oder Psychologie ganz und gar hineinbegeben hatten?“³⁰

Besonders schwierig war die Beantwortung dieser Frage bei Disziplinen, die sich, wie z.B. die Religionspädagogik, nicht mehr als „pure Anwendungswissenschaften“ traditionell etablierter Disziplinen verstehen wollten, sondern – auch im Blick auf eigene Ausstattungen usw. – auf eigenständige Theoriebildungen bedacht waren. Da bot sich vor allem die „Kritische Theorie“ in ihren verschiedenen Spielarten an, die Unabhängigkeit von den jeweiligen anderen theologischen Fakultätsdisziplinen,

aber auch von den institutionalisierten Kirchen bieten sollte. Dies brachte große Sprachveränderungen mit sich! Das bisherige Theologendeutsch genügte schlicht nicht mehr! Englisch wurde zur neuen „Muttersprache“, Habermans zum neuen Sprachlehrer! In den Auseinandersetzungen um die Strukturen der EKHN spielte z.B. zunehmend der Begriff „Identität“ eine Rolle. Formal bezeichnet der Ausdruck eine gedankliche Beziehung, welche die durch das diskursive Denken ermöglichte Vervielfältigung der Vergegenwärtigung eines Gegenstandes aufhebt. In weiterer philosophischer Analyse wird die Identität in Abhebung von Differenz aufgefaßt und als Möglichkeitsbedingung des Unterschiedenen und Vielfältigen gesehen. Von Schellings „absolutem Identitätssystem“ transzendentalphilosophischer Couleur über die eher soziologischen Rollentheorien z.B. von Talcott Parsons als Protagonist der sozialwissenschaftlichen Rezeption Freudscher Motive, George H. Mead, A. Strauss und E. Goffman bis hin zu Jürgen Habermas, der sich um die deutsche Rezeption und Systematisierung der nahezu ausschließlich in den USA entwickelten Konzepte von „Ich-Identität“ verdient gemacht hat, spannt sich ein weiter Bogen! Es dauerte lange, bis es dämmerte: „Identität“ ist wohl eher ein Problembegriff und kein Beschreibungsbegriff. Inzwischen haben diese „Sprachregulierungen“ aber ihren Zweck erfüllt, und zwar in der Form esoterisch anmutender, durch Kirchensteuern finanzierter Institute und „Sonderpfarrstellen“, die heute von manchen Synoden den ortsgemeindlichen Pfarrstellen vorgezogen werden! „Hinter der abschätzigen Bewertung der Ortsgemeinde und der positiv dargestellten Arbeit der übergemeindlichen Dienste steht der Lobbyismus der vielen neuen Institute, die wir eingerichtet haben und die um ihren Besitzstand kämpfen. Sie müßten geschlossen werden, wenn wir Sonderausbildungen als unnütz erkannten.“³¹ In der Tat: In der EKHN haben deren Angebote längst biblischen Umfang erreicht!

Anmerkungen:

- 1 ideaSpectrum, Nr. 8, 22. Februar 2012, S. 16-19.- Zu Martin Luthers unbedingter Forderung der Vermeidung einer „Vergesetzlichung des Evangeliums“ (WA 39 I, 361) vgl. Alexander Dietz, Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium?, in: Luther, 83. Jg., Heft 1/2012, S. 37-55.
- 2 Wolfgang Philipp, Religiöse Strömungen unserer Gegenwart, Heidelberg 1963, S. 173ff.
- 3 Gernot Facius, Ökumenischer Holzweg?, in: DIE WELT, 25.02.2012, S. 3.
- 4 Friedrich Wilhelm Graf, Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011, S. 143.- Ders., Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, S. 268.
- 5 Edmund Schlink, Der Ertrag des Kirchenkampfes, Gütersloh 1947, S. 17.
- 6 Graf, Zeitgeist (wie Anm. 4), S. 268.
- 7 Vgl. Reinhard Slenczka, Synode zwischen Wahrheit und Mehrheit. Dogmatische Überlegungen zur synodalen Praxis, in: Lutherische Kirche in der Welt, Folge 31, 1984, S. 87-103.
- 8 Wilhelm Maurer, Typen und Formen aus der Geschichte der Synode, in: Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, Heft 9, 1955, S. 78-99.
- 9 Vgl. Günter Brakelmann, Die Kirche als Ersatzpartei?, in: Argumente für Frieden und Freiheit, 1983, S. 55-61.- Karl Dienst, Der Mißbrauch des Bekenntnisses in einer politisierenden Kirche. Anmerkungen zu einem bekannten Vorwurf, in: Wingolfsblätter 105, 1986, Folge 1, S. 5ff.
- 10 Vgl. auch Peter Brunner, Das geistliche Amt, seine übergeordnete Gestalt und die Ordnung der Kirche. Eine theologische und kirchenrechtliche Untersuchung zur Grundordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt 1965. Als Manuskript gedruckt im Auftrag der Lutherischen Konferenz in Hessen und Nassau.
- 11 Karl Dienst, ‚Zerstörte‘ oder ‚wahre‘ Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung? Frankfurt a. M. 2007, S. 119-122 (THEION XX).
- 12 Hermann Lübke, Ich entschuldige mich. Das neue politische Bußritual, 2001.- Karl Dienst, „Wenden“ und kein Ende?, in: Homiletische Monatshefte 76, 2000/2001, Heft 6, März 2001, S. 277-281.
- 13 Vgl. Friedrich Delekat, Johann Heinrich Pestalozzi, Heidelberg 1968.- Ders., Der gegenwärtige Christus, Stuttgart 1949.
- 14 Delekat, Pestalozzi (wie Anm. 13), S. 11f.
- 15 Delekat, Pestalozzi (wie Anm. 13), S. 259.
- 16 Gottfried Küenzlen, Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, München 1994, S. 27.
- 17 Slenczka, Synode (wie Anm. 7), S. 102.
- 18 Otto Deppenheuer, Zählen statt Urteilen. Die Auflösung der Urteilskraft in die Zahlengläubigkeit, in: Glanzlichter der Wissenschaft. Ein Almanach, hg. vom Deutschen Hochschulverband, 2010, S. 7-13.- Das folgende Zitat: Thomas Rietzschel, Die Stunde der Dilettanten. Wie wir uns verschaukeln lassen, Wien 2012, S. 160f.
- 19 Kai Buchholz, Rita Latocha, Hilke Peckmann, Klaus Wolbert (Hg.), Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, 2 Bde., Darmstadt 2001.-Zum Kontext der „Lebensreform“ vgl. auch Thomas Rietzschel, Die Stunde der Dilettanten. Wie wir uns verschaukeln lassen, Wien 2012, S. 21-51.
- 20 Imanuel Geiss, Die Habermas – Kontroverse. Ein deutscher Streit, Berlin 1988 (Besprechung: Karl Dienst, in JHKGVBd. 41, 1990, S. 174-178).- Ders., Der Hysterikerstreit. Ein unpolemischer Essay, 2010.- Fritz Süllwold, in: Politische

- Meinung, Januar 1998.- Der am 9.2.1931 in Frankfurt a. M. geborene und am 20.2.2012 in Bremen verstorbene Historiker Imanuel Geiss stand zunächst eher einer linksliberalen Historiographie (Fritz Fischer) nahe, wich aber im Gefolge des sog. „Historikerstreits“ von dieser Linie ab. Kritisch war er z.B. gegen die ideologische Doppelbesetzung der These vom „deutschen Sonderweg“, die erst positiv „rechts“-reichspatriotisch (am deutschen Wesen soll dereinst die Welt genesen), dann nach zweifachem Scheitern 1918/1945 im „Krebstgang“ rückwärts über 1968 zur negativ-links-nationalkritischen Position, die im Extrem alles Böse nur in Deutschland verortet, verstanden wurde. „In Wirklichkeit sind die historisch-politischen Verhältnisse in der Welt nicht so einfach, wie erst überwiegende Rechtshysterie 1871 bis 1960, danach eskalierende Linkshysterie in rechts- wie linksfundamentalistischer Weltanschauung glauben macht“ (Lorenz Jäger in seinem Nachruf in der FAZ). Daß dieser politische Moralismus nach 1945 zumindest auch im „Links-Barthianismus“ eine Rolle spielte, der in Westdeutschland (auch in der EKH!) für den Sozialismus à la DDR eintrat, ist bekannt (Vgl. z.B. Erwin Bischof, Honeckers Handschlag. Beziehungen Schweiz – DDR 1960 bis 1990. Demokratie oder Diktatur, Bern 2010). „Walter Kreck in Bonn war beispielsweise der Meinung, dass die DDR ein besserer Staat sei als die Bundesrepublik Deutschland. Friedrich Wilhelm Marquardt hat in seiner Habilitation ‚Theologie und Sozialismus‘ die Meinung vertreten, die Denkform Barths sei der dialektische Materialismus“ (Wolf Krötke, in FAZ 11.4.2012).
- 21 Henryk M. Broder, Vergesst Auschwitz! Der deutsche Erinnerungswahn und die Endlösung der Israel-Frage, 2012.- Vgl. auch Rietzschel, Die Stunde (wie Anm. 19).
 - 22 Johannes Gross, Die Misere der öffentlichen Gefühle. Vortrag am 7.12.1979 auf dem Herrenabend der Berliner Handels- und Frankfurter Bank in Frankfurt/M. Manuskript.
 - 23 Delekat, Pestalozzi (wie Anm. 13), S. 259.
 - 24 Wolfgang Lück, Lebensform Protestantismus. Reformatorisches Erbe in der Gegenwart, Stuttgart 1992, S. 111 (Praktische Theologie heute; Bd. 9).- Vgl. auch vgl. Martin Honecker, Ethos und Lebensform. Der Beitrag theologischer Ethik im Zeichen der Krise, in: Deutsches Pfarrblatt (DtPfBl) 4/2012, S. 192-197.
 - 25 Edmund Weber, Die Forderung nach Auflösung der Kirchenorganisation, in: Menschlich sein – mit oder ohne Gott? Hg. von Jens Marten Lohse, Stuttgart u.a. 1969, S. 108-121; hier S. 108f.
 - 26 Richard Ziegert, Kirche ohne Bildung, Frankfurt a. M. (1997) ²1998.
 - 27 Willy Borngässer, Blick hinter Gitter, Hamburg 1965.- Die Predigt liegt mir nur maschinenschriftlich vor.
 - 28 Ernst Troeltsch, Glaubenslehre, hg. von Gertrud von Le Fort, München 1925.
 - 29 Ein Beispiel für dieses Milieu liefert der Walser-kritische Beitrag von Markus Chmielorz/ Christoph Fleischer, ‚Mind the Gap‘. Dekonstruktion einer säkularen Rede über Religion, in: Deutsches Pfarrblatt 3/2012, S. 148-153.
 - 30 Gerhard Müller, Theologia semper reformanda? Evangelische Theologie am Scheideweg, in: Deutsches Pfarrblatt (DtPfBl) 3/2012, S. 168-170; hier S. 169.
 - 31 Gerhard Müller, Wovon wir nicht lassen können – Die Zeitlosigkeit der Liebe Gottes erfahrbar im Gottesdienst, in: Mitteilungsheft des Thüringer Pfarrvereins Oktober-Dezember 2011, S. 4-22.

„Moral“ zwischen Begriff und Metapher

Versuch einer Verständigung über den Begriff „Moral“

Das Wort „Moral“ geht uns leicht über die Lippen. Viele Lebensgebiete lassen sich mit ihm in Verbindung bringen. Was ist aber damit konkret gemeint? Befragen wir einmal in gebotener Kürze z.B. ein philosophiegeschichtliches und ein theologisches Lexikon.¹ Danach bezeichnet der Ausdruck „Moral“ das Ganze einer in motivierenden und orientierenden Gewißheiten (Überzeugungen) und dadurch affektiver Strebens- bzw. Interessenlage samt zugehörigen Grundentschlüssen fundierten regelmäßigen, also zu relativer Stabilität gelangten Interaktionsweise, äquivalent mit „Ethos“ (gegenüber dem sozialen Akzent dieses Ausdrucks allenfalls mehr individuenbezogen); entsprechend Moralphilosophie äquivalent mit „Ethik“. Über dieser eher begriffsgeschichtlichen Rekapitulation philosophischer und theologischer Lehrbestände darf aber z.B. die Rolle der Bilder und Metaphern bei solchen Begriffsbildungen als unersetzbarer Grundbestand denkender Orientierung nicht vergessen werden.² Auch wenn der Ausdruck „Metapher“ dort nicht expressis verbis vorkommt, so hat Immanuel Kant in § 59 der „Kritik der Urteilskraft“ den Sachverhalt, den eine Metapher charakterisiert, zutreffend wie folgt beschrieben: Sie ist ein Modell in pragmatischer Funktion, an dem eine „Regel der Reflexion“ gewonnen werden soll, die sich im Gebrauch der Vernunftidee „anwenden“ lässt, also „ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes..., was er an sich [ist], sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll.“ Die „Wahrheit“ von Metaphern ist, in einem weiten Verstande, also „pragmatisch“. „Ihr Gehalt bestimmt als Anhalt von Orientierungen ein Verhalten, sie geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität. Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie also die fundamentalen, tragenden Gewissheiten, Vermutungen, Wertungen, aus denen sich die Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten einer Epoche regulierten. What genuine guidance does it give? Diese Form der ‚Wahrheitsfrage‘, wie sie der Pragmatismus entworfen hat, ist hier in Geltung... Die Wahrheit der Metapher ist eine *vérité à faire*.“ So weit Hans Blumenberg. „Moral“ hat es mit der „Hinblicknahme auf die Lebenswelt“ samt den daraus kommenden ständigen Motivationsströmen zu tun, mit den Denken und Handeln steuernden Grundüberzeugungen, mit ihren orientierenden Inhalten und motivierenden Kräften.

Auch die allgemeine Moraltheologie entfaltet diese das Handeln auf seiten des Aktanten (Handelnden) steuernden Glaubensüberzeugungen, ihren orientierenden Inhalt und ihre motivierende Kraft. Hier, in gegensätzlichen Auffassungen über das Offenbarungsgeschehen als Grund und Gegenstand des Glaubens und damit auch des Verhältnisses zwischen Gewißheit und Glauben (reformatorisch: Glaube und Glaubensgehorsam aufgrund von vorgegebener, aus der geistgewirkten Evidenz des Wahrseins der christlichen Botschaft entspringender Gewißheit; römisch-katholisch: Gewißheit aufgrund von gehorsamen Glaubensakten, die die christliche Botschaft wegen ihrer glaubwürdigen Vorlage durch das Amt als offenbart und darum wahr anerkennen), wurzeln die Unterschiede zwischen evangelischer und katholischer Moraltheologie. Beide behandeln jedoch den Grundsachverhalt des Gebundenseins des Aktanten an das Ziel, absolute Bestimmung ihres Daseins zu erreichen, die in seinem Ursprung gründet. Diese Binnengesteuertheit des moralischen Handelns und ihr Verhältnis zur bloßen Übereinstimmung des äußeren Verhaltens mit sozialen Verhaltensvorschriften (bes. Rechtsvorschriften) ist unter dem Titel „Moralität“ / „Legalität“ auch ins Zentrum philosophischer Aufmerksamkeit gerückt (Immanuel Kant). In dieser Tradition wird unter dem Titel „Moralprinzip“ nach derjenigen durch sich selbst bindenden Grundnorm (gewissermaßen nach dem durch sich selbst das Wollen verpflichtenden Sollen) gefragt, das für die Moralität von Aktanten konstitutiv ist.- Die Schwierigkeiten dieser Sicht haben – beginnend im 17., boomend seit dem 19. Jahrhundert – „Moralkritik“ hervorgerufen, die, radikal betrieben, das ursprüngliche, nicht ausschließlich sozial verursachte Verpflichtetsein des Menschen durch ein vorgegebenes Sollen überhaupt leugnet (Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Emile Durkheim, Burrhus Frederic Skinner, Richard Rorty). Auf diese Kritik reagiert die Moralphilosophie einerseits, indem sie das normative Geschäft der Begründung und Entfaltung einer Moral (eines „Moralkodex“) dem „Moralisten“ überläßt und sich selbst als Metaethik auf die Analyse der Sprache der Moral und der Moralphilosophie zurückzieht. Andererseits

hält Henri Bergson gegenüber der für diese Kritik wesentlichen Fixierung auf eine gesellschaftlich begründete und insofern „geschlossene Moral“ an der Alternative einer „offenen Moral“ fest, die auf die Erreichung der ursprünglichen Bestimmung des Daseins gerichtet ist.- Von dieser neuzeitlichen Moralkritik unterschieden, ihr jedoch in manchen Einsichten nahe, ist die Moralkritik reformatorischer Theologie, welche die Sittlichkeit von Personen auf der Ebene ihrer allem Sollen vorausliegenden und es erst freisetzenden Affektbestimmtheit begründet weiß, daher von Anfang an alle Wollensmöglichkeiten passiv begründet, das liberum arbitrium im servum arbitrium fundiert sieht (Luther, Calvin), am Beginn des 19. Jahrhundert eine Kritik aller bisherigen „Moral“ (= aller Sollensethik: Friedrich Schleiermacher) vorträgt und im 20. Jahrhundert die Kritik an jeder Art von „Moralismus“ (Beurteilung von Personen nach ihrer Übereinstimmung mit gegebenen Vorschriften des äußeren und inneren Verhaltens) zu einem verbreiteten Topos ausbildet.

Bei Johann Gottlieb Fichte ist der Ausdruck „Moralismus“ zum ersten Mal belegt. Im Anschluß an Kants und Fichtes Lehre von der Autonomie des Sittlichen wird Moralismus häufig als eine Sittlichkeit verstanden, die losgelöst von aller Bindung an Gott und Schöpfungs-Ordnung als praktische Vernunft das Gute und Böse aus sich selbst bestimmt. Einen so verstandenen Moralismus kritisierte z.B. Friedrich Nietzsche als den Versuch, nach dem Untergang der christlichen Moral eine neue Ethik etablieren zu wollen: Wer Gott fahren ließ, hält um so strenger am Glauben an die Moral fest. „Man glaubt, mit einem Moralismus ohne religiösen Hintergrund auszukommen: Aber damit ist der Weg zum Nihilismus notwendig...“³

Die bisher nie dagewesene Möglichkeit der Selbstzerstörung alles menschlichen Lebens auf dieser Erde stellt eine Herausforderung an die Verantwortung aller Menschen dar. Dies bedingt auch einen *Paradigmenwechsel in der Ethik* von heute. Verantwortung umfaßt darum nicht mehr nur den unmittelbaren, je augenblicklichen persönlichen Lebensbereich des einzelnen Menschen und seines Umfeldes. Sie muß global und universal ausgeweitet werden auf das Schicksal aller Menschen, ja global auf alles Leben auf dieser unserer Erde und auf das gesamte Schicksal des gesamten Kosmos. In unserer Hand liegt die Zukunft der Erde. Gerade die ökologische Dimension wird für eine Ethik, die präventiv vorgeht, eine besondere Rolle spielen. Aus christlichem Verständnis meint „Verantwortung“ „Antwort“ auf Gottes vorausgehendes Gnaden-Handeln. Dies kommt bereits im Prolog des Dekalogs zum Ausdruck.

Durch das Versagen des Menschen – durch die *Sünde* – wird verantwortliches Handeln erschwert. Sünde bedeutet nicht so sehr eine Beleidigung Gottes, sondern ist eigentlich ein Verstoß gegen das Glücken unseres eigenen Lebens. Sittliches Handeln vollzieht sich nicht an dieser Welt und am Menschen vorbei, sondern in dieser Welt. Insofern gibt es einen richtig verstandenen Säkularismus. Weil Gott in Jesus Christus als dem Wort Gottes selbst in dieser Welt Mensch geworden ist, darum hat auch christliches verantwortliches Handeln unsere Welt ernst zu nehmen. Der tiefere Sinn-Gehalt dieser noch unheilen Welt liegt nicht mehr offen zutage, sondern verschließt sich dem Menschen. Der Verlust der Sinn-Transzendenz zeigt sich in der Sperrigkeit der Dinge und des Menschen. Doch ist in Jesus Christus das Heil der Welt erschienen. Seine Zusage der Vergebung von Schuld für den, der sich dieser Vergebung öffnet, und die Verheißung einer besseren Welt bilden die Grundlage christlichen Glaubens und Hoffens. Der Glaube verweist auf eine absolute Zukunft, die die innerweltliche Zukunft mit einschließt. Trotz allen Unheils und dem immer wieder aufbrechenden Bösen unter den Menschen richtet sich die Hoffnung des Christen auf eine einmal einsetzende endgültig erfüllte Gestalt des Menschseins. Darin gründet im letzten auch der dem Christen eigentümliche Optimismus.⁴

Andererseits ist bei solcher steilen, nicht wenige Predigten bestimmenden und meist im „grünen Bereich“ verweilenden Argumentation zu beachten, daß sie schnell zu einer Überforderung des Menschen führt: „Wo nicht das Wort Gottes reichlich unter uns wohnt, sondern die Meinung, daß wir die Welt retten müssen, der darf sich nicht wundern, wenn Menschen verärgert den Gottesdienst verlassen, weil sie wissen, daß sie damit heillos überfordert sind. Wie sollen wir ein Erdbeben vermeiden? Ein solches war bekanntlich die Ursache für die Katastrophe in Japan, die wir erlebt haben. Und dann sollen oder wollen wir ‚die Schöpfung bewahren‘?“ – so mit Recht der frühere Erlanger Kirchenhistoriker und Braunschweigische Landesbischof Gerhard Müller.

Kant als „Philosoph des Protestantismus“?

Immanuel Kants Denkmal am Königsberger Dom hat den Zweiten Weltkrieg und auch die Russen überstanden. Am populärsten ist bis heute Kants Erläuterung von „Aufklärung“: „Aufklärung ist der

Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung!⁵ Nicht nur, daß die 1784 niedergeschriebene Abhandlung Kants nicht am Anfang der deutschen Aufklärung steht, sondern eher ihr Schwanengesang ist: In der Regel wird auch verschwiegen, daß der Autor selbst die prinzipielle Gültigkeit dieser Sätze entscheidend einschränkte, wenn er am Schluß seiner Abhandlung alle radikalen Konsequenzen ausdrücklich verwarf und das Grundgesetz des friderizianischen Preußen pries: „Räsonniert, soviel als ihr wollt, und worüber ihr wollt, nur gehorcht!“ Kant hat den Angriff Napoleons auf Europa, den Zusammenbruch Preußens und Österreichs nicht mehr erlebt. So ist ihm die bittere Erfahrung erspart geblieben, daß von den Idealen einer Revolution meistens nur verwirklicht wird, was machtpolitisch brauchbar ist.

Allerdings hat kaum eine Epoche darauf verzichtet, Kant für ihre Zwecke zu bemühen. Das Spektrum seiner Inanspruchnahme für eigene Selbstdeutungen und auch Imperative wird schon aus einer Auswahl von Kant-Aufsätzen aus Anlaß seines 200. Todestages deutlich, die z.B. DIE WELT brachte: „Immanuel Kants Prozess gegen die Anmaßung des Verstandes“ (Konrad Adam) – „Kant in Bagdad“ (André Glucksmann) – „Utopie oder realistische Vision? NATO, UNO, EU, USA: Was Kant nicht auf der Rechnung hatte, als er vom ewigen Frieden träumte“ (Herfried Münkler) – „Souveränität nach Immanuel Kant. Wer den Philosophen ernst nimmt, muss Frieden und Menschenrechte auch mit Gewalt sichern“ (Volker Gerhardt) – „Kant ist nicht Bushs Hofphilosoph!“ (Wolfgang Kersting). Was hier nicht nur einem Kirchenhistoriker auffällt, ist dies: Kants theologische Bedeutung ist weithin in den Hintergrund getreten bzw. gilt offenbar mit seiner Metaphysikkritik als erledigt! Auch wenn Max Wundt noch 1924 Kant als „Metaphysiker“ darstellte: Das „kantische Pathos“ haftet spätestens seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert im Kontext einer kritischen, sich von „Metaphysik“ frei denkenden, an den Methoden der empirischen Wissenschaften orientierten Erkenntnislehre eher an Kant als dem „Alleszermalmer“, d.h. an dem „antimetaphysischen“ Kant: Mit Kant habe sich eine „rein erkenntnistheoretische“ Reflexion von allem Sein und allen Seinsproblemen abgewandt, um an die Stelle unfruchtbarer Spekulationen eine metaphysisch unbelastete Forschung nach den Bewußtseinsgründen des Erkennens zu setzen. Kant wird also aus der theologisch-philosophischen Tradition des 18. Jahrhunderts herausgenommen und in nächste Nachbarschaft zur metaphysischen Indifferenz und zum agnostizistischen Positivismus versetzt. Allerdings hat diese antimetaphysische Kant-Auslegung dann – als Pendelschlag – auch eine Kant religiös metaphorisierende Interpretation hervorgerufen. Ein Beispiel dafür ist seine Inanspruchnahme als „Philosoph des Protestantismus“, der wir uns zuwenden wollen.

Soll dieses Prädikat im Vollsinn zutreffen, so müßte Kant zum evangelischen Glauben in einem mehr als nominellen Verhältnis stehen.⁶ Das trifft aber – wenigstens historisch gesehen – so nicht zu. Kants Abneigung gegen Theologie und Kirche, kirchliches Leben und Kultus ist hinreichend bekannt.⁷ Eine pietistische, ins Rationalistische übergehende Kritik an einem veräußerlichten Kirchentum⁸, kulturpolitisch-soziale und kirchenpolitische Gründe⁹ mögen u.a. dafür ausschlaggebend gewesen sein, weniger philosophische Motive, auch wenn sein bekanntes Diktum in diese Richtung weisen könnte: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“ Daraus zieht Kant dann auch eine liturgische Folgerung: „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen, oder, wie der Tibethaner (welcher glaubt, daß diese Wünsche auch schriftlich aufgesetzt, wenn sie nur durch irgend etwas z.B. auf Flaggen geschrieben, durch den Wind, oder, in einer Büchse eingeschlossen, als eine Schwungmaschine mit der Hand bewegt werden, ihren Zweck eben so gut erreichen), es durch ein Gebetsrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Werth.“¹⁰ Weiter ist festzustellen, daß weder Luther noch Calvin Kant direkt beeinflusst haben. Durch Schule, privates Studium¹¹ und Lektüre der Bibel hat Kant sich theologische Kenntnisse erworben, ohne daß schon von hier aus die Bezeichnung „Philosoph des Protestantismus“ legitimiert werden könnte.

Aufs Ganze gesehen hat denn die Kantforschung, soweit sie überhaupt an dieser Fragestellung interessiert ist, mit großen Nuancen dieses Epitheton dahingehend verstehen wollen, daß die „Denkungsart“ Kants mittelbar durch das Erbgut des lutherischen, reformierten oder pietistischen Protestantis-

mus bestimmt bzw. mitbestimmt sei. Hans Rust¹² betonte wohl mit Recht, daß Kant nicht daran dachte, „sich von dem christlichen Glauben und von der Kirche zu trennen. Die Gedankenwelt der Bibel und der Inhalt des christlichen Glaubens bestimmen zwar nicht sein Denken, aber sie beschäftigen es. Sie tun es bis zuletzt und in so hohem Maße, daß sich Kant immerfort gezwungen sieht, sich damit sowohl auseinander- als auch in Beziehung zu setzen... Es ist anzunehmen, daß Kant den Abstand zwischen der biblischen Lehre und seiner Vernunftreligion nicht entfernt so stark empfunden hat wie er uns heute erscheint.“ Am positivsten beurteilte Emanuel Hirsch¹³ hier Kant: „Was die ethischen Wurzelgedanken Kants der deutschen evangelischen Theologie zugebracht haben, ist unermesslich. Der größte oder doch mindestens mächtigste deutsche Philosoph der Neuzeit hat eine dem Evangelium und der Reformation wahlverwandte Auffassung des Sittlichen in sich getragen. Seine ethische Denkarbeit kann kaum anders verstanden werden denn als ein Hinüberholen des Verständnisses, welches Evangelium und Reformation vom Sittlichen gehabt haben, in den Bereich der philosophischen Vernunft... Man begreift zum mindesten, wieso man in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dazu kam, Kant den Philosophen des Protestantismus zu nennen. Wo immer Theologen daran arbeiten, das neuere Bewußtsein und den christlichen Glauben in einer freien und tiefen Humanität zu verknüpfen, haben sie den Zermalmer der alten Metaphysik um der Wurzelgedanken seiner praktischen Philosophie willen als Helfer und Wegbereiter empfunden.“

Die Mehrzahl der Forscher ist hier allerdings zurückhaltender. Horst-Günther Redmann¹⁴ hat das Denken des vorkritischen Kant als entscheidend bestimmt durch ein calvinistisches Gottes- und Schöpfungsverständnis herausgestellt; Kant habe „getrieben durch die den Rahmen einer Naturoffenbarung sprengende Kraft seines (in seinem Wesen calvinistisch orientierten) dogmatisch strukturierten Gottesgedankens in der Vernunft ein der göttlichen Wesensherrlichkeit entsprechendes Offenbarungsfeld gesucht..., obgleich seine coram deo geprägte und sich so der geschöpflichen Grenzen menschlichen Denkens bewußte Vernunftauffassung ohne jedes Vertrauen auch zu der Metaphysik als einer theologischen Wahrheiten begründenden Wissenschaft sein mußte“. Gewisse Einschränkungen ergeben sich allerdings für Redmann im Blick auf Kants Offenbarungsverständnis.¹⁵ Noch zurückhaltender urteilt Friedrich Delekat¹⁶: Kant ist für ihn kein Vertreter der theistischen Metaphysik mehr, wenngleich sein Denken auf dem Hintergrund der theistischen Metaphysik erklärt werden muß. Kants Tendenz zur Bearbeitung der religiösen Überlieferung beschreibt Delekat als den Versuch, „den Kirchenglauben durch Uminterpretation der Dogmen in den Religionsglauben überzuleiten“. Paradigmen solcher Umdeutung sieht Delekat in Kants Ersetzung des historischen Jesus durch die Idee der Menschheit und die sich daraus ergebenden Folgen, u.a. die Umkehrung des Verhältnisses von Gnade und Lebenswandel usw. Dennoch findet Delekat in Kants Gesinnungsethik viele Berührungen mit Motiven der reformatorischen Rechtfertigungslehre¹⁷: „In einer Zeit, in der die Moral der Aufklärungsepoche von Verflachung bedroht war, erblickte Kant seine Aufgabe in der Reinerhaltung der Prinzipien der ethischen Dijudikation... Die daraus folgende Dialektik der praktischen Vernunft bei Kant ist der Dialektik von Rechtfertigung und Heiligung bei Luther wesensverwandt. Nur kommt die Sache bei Luther anders heraus.“¹⁸ Ferner betont Delekat, daß die Ethik bei Kant ihren eschatologischen Hintergrund nie ganz verliert.¹⁹ Allerdings ist, wie Delekat hervorhebt, der theologische Hintergrund Kants mehr pietistisch als reformatorisch²⁰: „Kant ist die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung in der Gestalt entgegengetreten, die sie im Pietismus erhalten hat.“ Mit der sich nicht mehr gegen Rom, sondern gegen ein dogmatisch und institutionell erstarrtes evangelisches Christentum richtenden pietistischen Frömmigkeit beginnt die Umsetzung des Evangeliums in Pädagogik. Die Rechtfertigung sola fide wird hier, statt von Christus, vom gläubigen Subjekt aus verstanden. Die Aufklärung streicht dann aus der pietistischen Erziehung die offenbarungstheologischen Inhalte der Rechtfertigungslehre und setzt an die Stelle der Gläubigkeit die Gesinnung. „Schon im Pietismus wird durch diese Pädagogisierung des Evangeliums das Verhältnis von Glaube und Werk umgekehrt. Die Moral ist nicht mehr eine Frucht des Glaubens, sondern Moralität wird als eine Würdigkeitsbedingung für den Empfang der Gnade angesehen. Wie alle geistigen Wortführer der deutschen Aufklärung, so ist auch Kant durch diese pietistische Erziehung hindurchgegangen.“²¹ Das ist denn auch der geschichtliche Hintergrund für die nachhaltige Dissoziation von Luther und Kant durch Julius Ebbinghaus²², der auch Hans Blumenberg²³ zu dem Urteil veranlaßt: In der „Frage nach der Unantastbarkeit der rationalen ‚Substanz‘ des Menschen durch das radikal Böse steht Kant dem Tridentinum näher als der Reformation, als deren Philosoph er seit Hegel, mit der Sanktion Diltheys gilt.“²⁴ Allerdings gibt es auch Versuche, Kant zum Philosophen des Katholizismus zu machen.²⁵ Kein geringerer als Karl Barth²⁶ behauptete, daß Kants Umdeutung von Rechtfertigung und Heiligung auf die „katholische, die

dezidiert nicht-reformatorische Gnadenlehre“ hinauslaufe: „Kurzum, die katholische, die dezidiert nicht-reformatorische Gnadenlehre ist es, die bei diesen Umdeutungen als Ergebnis herauskommt und die auch zweifellos in der eigentlichen Linie des Kantischen Unternehmens, oder sagen wir vorsichtiger, jedenfalls der Kantischen Religionsphilosophie, liegt. Wo sollte eine Heilslehre, die Anthropologie und nur Anthropologie, wenn auch auf dem Hintergrunde einer ethisch begründeten Metaphysik, sein will – wo sollte sie anders endigen können, als bei der doppelten Möglichkeit der römisch-katholischen Heilslehre?... Diese Wege müssen alle nach Rom führen!“ Und Werner Schultz²⁷ betont, daß „der Gottesgedanke bei Kant ein anderer ist wie im Erleben des protestantischen Menschen... Kants Religion ist im wesentlichen Gesetzesreligion geblieben“. Diesen Gesichtspunkt vertritt auch Heinrich Vogel²⁸: Kant sei weniger Philosoph des Protestantismus als Philosoph des Judentums! Diese Spur nimmt in der oben genannten Tageszeitung Micha Brumlik („Das Gesetz ist erhaben“) wieder auf, wenn er zu begründen versucht, warum jüdische Philosophen und Theologen Kant, der „persönlich ein Juden gegenüber ressentimentgeladener ... Antisemit“ war, als einen der Ihren erkannten. Für Kant ist aber das Judentum „eigentlich gar keine Religion, ... sondern sollte vielmehr ein bloß weltlicher Staat sein“. Alle seine Gebote sind für Kant „Zwangsgesetze“; es kommt in der Gesetzgebung des Judentums nicht auf die moralische Gesinnung, sondern nur auf die äußere Beobachtung an; das Judentum ist schließlich ohne den Glauben an ein künftiges Leben“ (AA. 6, 125f.).

Versuchen wir ein wenig, diese Aporien historisch aufzuhellen! Mag Kant auch schon „seit Hegel und mit Diltheys Sanktion“ (so Blumenberg) als „Philosoph des Protestantismus“ gelten: der Ausgangspunkt für diesen Titel ist – zumindest indirekt – auch die theologiegeschichtliche Entwicklung innerhalb der römisch-katholischen Kirche und die darauf folgende neukantianische Reaktion. Leo XIII. hatte bekanntlich 1879 durch die Enzyklika „Aeterni patris“ Thomas von Aquin zum „Normalphilosophen“ der katholischen Kirche erklärt. Die durch eine antimetaphysische Grundstimmung getragene, antirömisch aufgeladene „philosophia militans“ Friedrich Paulsens²⁹ war es, die daraufhin Kant als den „Philosophen des Protestantismus“ in Anspruch nahm. Rudolf Eucken³⁰, Julius Kaftan³¹ und August Dörner³² folgten. Bezeichnend ist Euckens Titel „Thomas von Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten!“ (Berlin 1901, 1918). Der antimetaphysische Kant neukantianisch-liberaler Prägung wird hier gegen den „dogmatisch-reaktionären“, die Freiheit des Geistes mißachtenden Ultramontanismus ins Feld geführt. Der zum antimetaphysisch-antidogmatischen Philosophen stilisierte Kant wurde zur Metapher für eine „autonome protestantische“ Geisteshaltung (Emanuel Hirsch): Es kommt auf das Leben und nicht auf den Glauben, auf das moralische Handeln und nicht auf den Gang zur Kirche an! Das klingt auch heute nicht wenigen Zeitgenossen als „vernünftig“!

Unseres Erachtens muß die leitende Fragestellung korrigiert werden: Inwieweit können wir bei Kant eine Haltung des reformatorischen Glaubens auch durch das Medium zeittypischer oder scheinbar unangemessener Aussageweisen hindurch erkennen? Nur so wird das Problem auf den historischen Boden zurückgeführt. Vor einer voreiligen Anwendung des Säkularisationsschemas in diesem Zusammenhang sollte uns Hans Blumenbergs³³ Feststellung warnen: „Der Historiker und der Philosoph werden fragen müssen, ob nicht elementare Gehalte des menschlichen Selbst- und Weltverstehens sich ebenso in mythischer oder religiöser Gestalt historisch realisieren können wie in dichterischer oder theoretischer Formulierung, so daß z.B. eine philosophische Aussage keineswegs notwendig ein Abkömmling einer ihr äquivalenten theologischen sein muß, auch wenn beide in einem geistesgeschichtlichen Raum auftreten.“ Kann Kants Annahme, bestimmte Theologumena seien einer philosophisch argumentierenden Darstellung fähig, einfach als „Umdeutung“ oder „Säkularisation“ bezeichnet und damit abgetan werden? Oder ist es Kants Absicht – im Gegensatz zu einer „Säkularisation“ – nachzuweisen, daß die betreffenden theologischen Inhalte erst durch die philosophische Interpretation ihre adäquate Ausdrucksweise erlangen?

In diesem Zusammenhang sei auf die Kant immer wieder angelastete Umdeutung der Religion in Moral näher eingegangen: „Die aus dem kategorischen Imperativ gezeugte Religion ist Gesetzesreligion, der moralische Vernunftglaube Gesetzesglaube... Der Evangeliumsglaube, um den es in der Reformation ging, ist der tiefste Gegensatz zu aller Gesetzesreligion.“³⁴ Solche Deutungen enthalten in der Regel eine Prämisse: Kant gehört in die Aufklärung; diese ist aber die Entdeckung und Absolutsetzung der Vernunft im Sinne des Rationalismus und die Ansetzung des Menschen als des Maßes aller Dinge im Sinne des Eudämonismus.³⁵ Von hier aus ist es dann kein weiter Weg mehr hin zu Ernst von Asters Behauptung: „Der Kampf der deutschen Aufklärung richtet sich fast ausschließlich gegen die Theologie.“³⁶ Damit ist das „dreifache Credo“ der Aufklärung formuliert: Die Ratio des

Menschen beherrscht alle Dinge; der Mensch ist das Maß aller Dinge; die Förderung des menschlichen Glückes ist das oberste Gebot.³⁷ Dieser historische Irrtümer und apriorische Geschichtskonstruktionen enthaltenen Aufklärungsinterpretation ist bereits Wolfgang Philipp³⁸ entgegengetreten. Er betonte, daß die „Klarheit“, das „Licht“ der „Aufklärung“ oder „En-lightenment“ „ursprünglich und primär die biblische ‚claritas claritatum‘ ist, der meist als ‚Herrlichkeit‘ bzw. ‚glory‘ bezeichnete Glanz der biblischen Transzendenz, der im Alten Testament ‚Kabod‘, im Neuen Testament ‚Doxa‘ heißt. Im Glanze dieses transzendenten Lichtes überwindet die neue Epoche den Kopernikanisch-Brunoischen Schock“.³⁹ Bei diesem Vorgang spielt die Neuentdeckung des Alten Testaments und der damit auch zusammenhängende Philosemitismus der Epoche eine wichtige Rolle. „Im Lichte des Alten Testaments entlarvte man die ‚Fremden Götter‘ der philosophischen Antike, die man ebenso in der konservativen Dogmatik wie im Deismus, philosophischen Theismus, (Neu-) ‚Platonismus‘ und Pantheismus (‚Atheismus‘) ihr Wesen treiben sah. Alle diese Strömungen verschränkten sich zu einem einzigartigen ‚Höchststand‘ des Alttestamentlichen.“⁴⁰ Diese „Hebraisierung“ als neue Wertschätzung des Alttestamentlichen stellt Christus neben Mose. Christus ist der, der die Möglichkeit des „moralischen Wunders“ eröffnet. Dies hat aber mit der (abwertenden) Bezeichnung „Moral“ in unserem landläufigen Sinne nichts zu tun.⁴¹ „Moralisch“ ist vielmehr Gegenbegriff zu physisch, physikalisch, magisch, naturhaft, seinshaft und ist am besten mit „geistigpersönlich“ bzw. „sittlich-religiös“ wiederzugeben.⁴² „Moralisch“ im Sinne der Aufklärung enthält einen christologischen Horizont; es ist eine „Interpretationsformel“ der reformatorischen Rechtfertigungslehre; besser: ihre Transformation, die als Interpretation gedacht war. „Die Epoche bemüht sich klarzumachen, daß das ‚Neue Licht‘ nicht nur Transzendenz, sondern in Christus auch Kondeszendenz und auch Inszendenz des Geistes ist. Unter den Anforderungen ihrer Zeitsituation hat sie nachweislich biblische Einsichten und Werte aktualisiert. Das von der Romantik leidenschaftlich verurteilte ‚Moralisieren‘ der Aufklärung ist ‚hebraistischer Effekt‘, eine neue ‚Freude am Gesetz‘ vor dem Hintergrund von ethischer Chaotik, Libertinismus und Engagement des Barock, zugleich aber offensichtlich Hingabe an den Herrn der ‚besseren Gerechtigkeit‘, der Makarismen und des ‚moralischen Wunders‘.“⁴³

Auf diesem Hintergrund ist auch Kants „moralisch-gesetzliches“ Religionsverständnis zu sehen. Seit Josef Bohatec⁴⁴ wird darauf hingewiesen, daß sich bei Kant Einflüsse der calvinistisch orientierten Dogmatik Johann Friedrich Stapfers (1708-1775) bemerkbar machen. Im Raum der reformierten Theologie herrscht eine Hochschätzung des Alten Testaments, die auch für die gesamte Aufklärungsepoche, besonders aber für die Frühaufklärung, gilt. Die Freiheit, die es ermöglichte, sich den Denkwängen der (antiken) Metaphysik zu entziehen, hat das Zeitalter der Aufklärung im Lichte der biblischen Transzendenz, eben durch den aktualisierten, stark alttestamentlich geprägten „Doxa-Kabod-Komplex“ gewonnen, wie Wolfgang Philipp es formuliert hat. Diese theologischen Motive, die auch einen neutestamentlich-christologischen Horizont haben, wirken bei Kant weiter. Sie zeigen sich z.B. in Kants Bestreitung der barocken Metaphysik, in der u.a. die Mystik, der Skeptizismus, der Pantheismus und die Atomistik der Antike aktualisiert waren. Kant hat gerade diese Philosopheme erbittert bekämpft.⁴⁵ Die Freiheit von den Denkwängen dieser Metaphysik gründet bei ihm u.a. auf der aktualisierten biblischen Transzendenz, die Kant philosophisch interpretiert, damit sie ihre (nach seiner Meinung) adäquate Ausdrucksweise erlangt. Das gilt auch von Kants Ethik mit ihrem von der theologischen Tradition wesentlich geprägten Vernunftbegriff. Sie wird verständlich, wenn man sie auf dem oben skizzierten Hintergrund sieht, „wenn man sieht, wie für Kant die metaphysischen Zwänge zerbrechen, unter denen der Mensch als Funktion des Atomismus, Pantheismus, Materialismus, Fatalismus, Determinismus usf. erscheint... Die Maxime: ‚Du kannst, denn du sollst‘ ist so hebraistisch wie möglich“.⁴⁶

Kant stand, wie gesagt, dem kirchlichen Christentum seiner Umwelt zurückhaltend gegenüber. Dies schließt aber gerade nicht aus, daß er, allerdings auf seine Weise bzw. in der Weise der deutschen Aufklärung, in seiner Art und Sprache biblische und protestantische Einsichten vertreten hat, ohne allerdings darum „der Philosoph des Protestantismus“ zu sein.

Schleiermachers Einspruch

Friedrich Schleiermacher hatte in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ 1799 die Autonomie des Religiösen betont und Religion strikt von Metaphysik und Moral unterschieden. Frömmigkeit, so der Berliner Prediger 1799, sei kein Wissen oder Handeln, sondern

ein ursprüngliches Gefühl, in dem sich die elementare Abhängigkeit von Gott erschließe. Den christlichen Erlösungsglauben mit Moral gleichzusetzen verfälsche das Evangelium. Es sei kein Programm zur Selbstverbesserung des Menschen und seiner Welt. Vielmehr bezeuge es jene Gnade, die innerlich zerrissene, entfremdete Sünder von Angst und Schuld frei mache. „Schleiermachers Anliegen ist es, eine Theologie zu entwickeln, die auf der Grundlage einer eigenen Theorie den Gegenstand ihrer Wissenschaft definiert. Damit wendet er sich sowohl gegen das Verfahren der Metaphysik, die das Absolute in einem ontologischen Kontext zu beweisen versucht, als auch gegen den Ansatz der Aufklärung, Religion auf Ethik zu reduzieren. Er vertritt dagegen die Auffassung, daß der Ausgangspunkt der Theologie das ‚religiöse Selbstbewußtsein‘ des Menschen ist. Dieses ist auf das Gefühl begrenzt und findet im religiösen Leben seinen historischen Ausdruck.“⁴⁷

Im deutschen Protestantismus hat Schleiermacher damit schon im 19. Jahrhundert nur wenige Nachfolger gefunden. Gerade bei den religiös Konservativen setzte sich eine Moralisierung christlicher Symbole durch, gespeist aus antimodernistischen Affekten gegen eine als unsittlich und amoralisch empfundene bürgerliche Gesellschaft. Aber auch im eher liberalen Lager finden sich eher Anklänge an Kants Auffassung! So wurde, wie wir sahen, der zum antimetaphysisch-antidogmatischen Philosophen stilisierte und als Metapher für eine „autonome protestantische“ Geisteshaltung verstandene Kant z.B. bei Rudolf Eucken und Emanuel Hirsch gegen den „dogmatisch-reaktionären“, die Freiheit des Geistes mißachtenden Ultramontanismus ins Feld geführt: Es komme auf das Leben und nicht auf den Glauben, auf das moralische Handeln und nicht auf den Gang zur Kirche an! Das klingt auch heute nicht wenigen Zeitgenossen als „vernünftig“ und „moralisch“!

In unseren Tagen hat nicht nur Margot Käßmann die Traditionen dieses Moralprotestantismus beerbt. Wenn dessen Vertreter und Vertreterinnen sich dann von der Kanzel herab ins Politische „einmischen“, argumentieren sie oft populistisch in Mustern moralisierender Vereinfachung, was in nicht wenigen Fällen auch eine Überforderung der Zuhörer einschließt. Was sollen sie nicht alles bewerkstelligen!

Zum moralprotestantischen Pfarramtsverständnis

Schon um 1800 entwarfen deutsche idealistische Denker in zahlreichen Essays und gelehrten Traktaten das „Prinzip des Protestantismus“, um die grundlegenden Unterschiede zwischen Katholizismus und Protestantismus auf den Begriff zu bringen.⁴⁸ Dabei war die Absicht leitend: Das „protestantische Prinzip“ sollte als die modernere, freiheitlichere Form des Christentums erwiesen werden, was dann z.B. für das weitere Kirchen- und Pfarramtsverständnis dogmatisch und auch kirchenverfassungsmäßig nicht ohne Folgen blieb: „Die großen christlichen Konfessionen unterschieden sich nicht nur in Dogma und theologischer Lehre. Sie seien fundamental auch durch höchst gegensätzliche ethische Konzepte getrennt. Römisch-katholisches Glaubensleben sei immer auf die Kirche als eine starke, hierarchisch gegliederte Institution bezogen, die entscheidend durch die Grundunterscheidung von Priestern und Laien, sakramental geweihten Klerikern und einfachen Christen geprägt sei. Für die verschiedenen Protestantismen seien demgegenüber die ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ und das ‚Priestertum aller Gläubigen‘ konstitutiv. Die Pfarrer repräsentieren also keinen eigenen geistlichen Stand mit irgendwelchen religiösen Vorrechten, höheren Weihen und besonderen Gnadengaben, sondern sind als Beauftragte der Gemeinde nichts anderes als Diener am Wort, von den Gemeinden ordnungsgemäß berufen zur Verkündigung und Sakramentsverwaltung“ – so Friedrich Wilhelm Graf.

Von diesem Ansatz her wird das Pfarramt im protestantischen Diskurs strikt funktional, vom Verkündigungsauftrag her, definiert. Selbst wenn es in einigen lutherischen Kirchen das Amt eines Bischofs gibt, so haben auch die Bischöfe keinerlei eigene geistliche Qualität oder irgendein theologisch begründetes Amts-Charisma. Sie sind, wenn auch in einem Leitungsamt, im Grunde nur Pastoren wie jeder andere protestantische Pfarrer auch. Mit der Lehre vom „Priestertum aller Gläubigen“ wurde das geistliche Amt entklerikalisiert. Gleichzeitig wurde von diesem Ansatz her aber nun jeder einzelne Christ als eine „geistliche“ Person definiert, unmittelbar zu Gott, zutiefst sündig und zugleich von Gott gerechtfertigt. Das zog aber eine wichtige Konsequenz in Richtung eines „Moralprotestantismus“ nach sich: „Früh schon verband sich damit die Vorstellung, daß jeder evangelische Christ, keineswegs nur der Pfarrer, seinen Gnadenstand durch eine besonders vorbildliche, tugendhafte Lebensführung zu bewähren habe. Die Protestanten kennen keine Heiligen, die man um Schutz und Hilfe anruft. Sie haben jeden Christen zum Heiligen erklärt, der aber immer auch ein notorischer Sünder bleibt. Hier wird das Sakrale verweltlicht und zugleich die Welt sakralisiert. Nicht die Kirche steht im

Zentrum protestantischen Denkens, sondern die aktive Durchdringung der Welt mit dem Geist christlicher Freiheit“ (Friedrich-Wilhelm Graf). Dieses Verständnis von „Christsein“ beschränkte sich gerade nicht auf die Großkirchen. Der Moralprotestantismus ist vielmehr, wie eingangs dargelegt, ein wesentliches Kennzeichen gerade auch des freigemeindlichen bzw. freichristlichen Christentums mit seiner Moralisierung weiter Lebensgebiete. Man legt, wie z.B. im idea-Protestantismus, die moralische Meßlatte gerne an die „Landeskirchen“ an, um daraus für die eigene Gemeinde Kapital zu ziehen. Dieses Moralisieren verbindet sie übrigens auch mit frömmigkeitlich eigentlich entgegengesetzten Tendenzen, wie sie z.B. bei der ehemaligen Bischöfin der hannoverschen Landeskirche und Vorsitzenden des Rates der EKD Dr. Margot Käßmann mit ihrem großen Talent zur Selbstinszenierung anzutreffen sind, verstand/ versteht sie es doch, sich gerade auch von einem evangelikalen Gemeindegemeindeführer zu distanzieren. „Frisur, Kleidung und Schmuck zeigten, daß hier eine entschieden moderne Frau agiert, die ihre Rolle, das Bischofsamt, ganz neu und individuell definieren will: Immer auf der Höhe der Zeit. Margot Käßmann ist stark geprägt vom Kirchentag, einem protestantischen Massentreffen mit vielen bunten Events. Sie hat Elemente der Pop-Kultur in die evangelische Kirche gebracht und, wie viele andere Stars auch, für sich die freiheitsdienlichen Grenzen zwischen Privatem und Öffentlichem aufgehoben. Als sie an Krebs erkrankte, machte sie dies in der *Bild*-Zeitung öffentlich; und es war dann auch in Deutschlands führendem Yellow press-Organ zu lesen, daß die Bischöfin sich von ihrem Mann scheiden lasse. Diese Medialisierung des Privaten begründete Käßmann damit, daß sie authentisch, wahrhaftig, gesinnungstreu leben wolle. Gern setzte sie auf Emotionalisierung. Sie wurde damit eine Ikone der deutschen Frauenbewegung... Mit alldem gewann sie eine massenmediale Dauerpräsenz. Dies blieb für das hohe Amt, das sie bekleidete, nicht folgenlos. Wer die eigene Unmittelbarkeit, die Übereinstimmung mit dem eigenen Ich, öffentlich in Szene setzt, droht den Unterschied von öffentlichem Amt der Wortverkündigung und eigener Person einzuebnen... Daß das Amt noch mehr und anderes als die Person ist, ließ sich dann nicht mehr wahrnehmen. So schlug der Wille, sich der medial verfaßten Welt gleichzumachen, in die Selbstfeier charismatischer Subjektivität um“ (Friedrich Wilhelm Graf).

Über dieses individuelle Geschehen hinaus ist festzuhalten: Wer zwischen Religion und Moral nicht zu unterscheiden weiß und in der Verkündigung des Evangeliums primär auf moralische Kommunikation setzt, zahlt langfristig einen hohen Preis. „Nicht ohne Narzißmus hat Margot Käßmann das Mißverständnis gefördert, daß der Pfarrer – doch – ein irgendwie besserer Mensch und Christ sei. Aber er oder sie ist es nicht, trotz allen gegenteiligen Erwartungen der Leute. Auch im Blick auf Moral-Ikonen gilt eben das Bilderverbot: Du sollst dir kein Vorbild machen“ (Friedrich Wilhelm Graf). Daß dieses Mißverständnis sich über den Pfarrer hinaus dann auf alle Christen beziehen kann, liegt auf der Hand.

Daß auch Margot Käßmann hier auf der aktuellen Dilettantismuswelle als dem „großen Welttheater der Selbstverwirklichung“ schwimmt, hat unlängst Thomas Rietzschel⁴⁹ treffend nachgewiesen: „Landauf, landab scheppert das Mantra aus den Gebetsmühlen der Lebensberater, der Coachs. Als weltoffene Patres wie der omnipräsente Anselm Grün, als Popularphilosophen, als gestandene Mütter oder als abgedankte Manager, mit und ohne Gottesbezug, wissenschaftlich untermauert oder ganz einfach gestützt auf die eigene Erfahrung wie der Pilger Hape Kerkeling, führen sie uns auf allen Kanälen der Mediengesellschaft zu der Erkenntnis, daß man Bedeutung nur erlangen wird, wenn man sich selbst bedeutend empfindet.“ Mit diesem Dilettantismus der Unterhaltungsgesellschaft hängt auch der Moralismus eng zusammen: „Das Publikum insgesamt will lieber unterhalten als aufgeklärt sein, lieber emotional angerührt als durch rationale Schärfe verunsichert werden... Von einer personalisierten Berichterstattung fühlen sich Leser und Zuschauer ins Vertrauen gezogen. Das genügt dem basisdemokratisch orientierten Zeitgeist; da kann jeder mitreden. Leichter als die Einschätzung politischer, wirtschaftlicher, auch kultureller Zusammenhänge fällt die Beurteilung der Personen. Im Journalismus führt das zu einer unverkennbaren Gewichtsverlagerung. An die Stelle der analytisch vernünftigen rückt immer öfter die moralisierende Darstellung: Ressentiments kommen ins Spiel; dem sprichwörtlichen kleinen Mann wird nach dem Munde geredet. Er darf sich daran delectieren, wie die Prominenten mit ihrem Privatleben öffentlich vorgeführt werden, wie sie ihre Liebesabenteuer eingestehen und Abbitte leisten müssen, als stünde man auf Du und Du. Das entbindet Journalisten wie Publikum nicht zuletzt von der Mühe einer sachlichen Beurteilung, mit der wir uns zunehmend schwerer tun.“⁵⁰

Anmerkungen:

- 1 G. Jüssen u.a., HWP 6, 1984, 149-168.- Eilert Herms, Moral, in: RGG⁴ Bd. 5, Tübingen 2002, Sp. 1484-1486.- Zur Begriffsklärung vgl. auch Martin Honecker, Ethos und Lebensform. Der Beitrag theologischer Ethik im Zeichen der Krise, in: Deutsches Pfarrernblatt (DtPfbI) 4/2012, S. 192-197.
- 2 Vgl. Hans Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Bonn 1960; hier S. 20.
- 3 Friedrich Nietzsche, GA, Berlin 1967ff., VIII/1, 326.- Heimo Hoffmeister, in: EKL³ Bd. 3, Göttingen 1992, Sp. 543.
- 4 Johannes Gründel, in: EKL³ Bd. 3, Sp. 546.- Anders: Gerhard Müller, in: Mitteilungsheft des Thüringer Pfarrvereins Oktober-Dezember 2011, S. 4-22.- Vgl. auch Gerhard Müller, Theologia semper reformanda? Evangelische Theologie am Scheideweg, in: Deutsches Pfarrernblatt (DtPfbI) 112. Jg., Heft 3/2012, S. 168ff.
- 5 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Werke, hg. von W. Weischedel, VI, 1964, S. 53ff.- Zum Folgenden: DIE WELT (Die Literarische Welt. Nr. 06/2004 vom 7.2.2004).
- 6 Vgl. Hans Rust, Kant und das Erbe des Protestantismus, Gotha 1928.- Ders., Kant und Schleiermacher zum Gedächtnis, in: Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg/Pr. V, 1954, S. 6-56.- Ders., Kritisches zu Kants Religionskritik, in: ebd. VI, 1955, S. 73-106.- Ders., Kant und Kalvin, in: Immanuel Kant. Festschrift zur 2. Jahrhundertfeier seines Geburtstages, Leipzig 1924, S. 3-21.- Ders., Glauben und Denken im Wandel der Zeiten, München-Basel 1965.
- 7 Friedrich Delekat, Immanuel Kant, Heidelberg 1963; hier S. 16.
- 8 Delekat, Kant (wie Anm. 7), S. 366.
- 9 Delekat, Kant (wie Anm. 7), S. 343ff. Vgl. auch Karl Gerhard Steck, Kant und die Theologie, in: Kant und die Wissenschaften. Frankfurter Universitätsreden 12. Frankfurt/M. 1955, S. 44ff.
- 10 Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Kehrbach. Ausg. I, S. 184; 186f.).
- 11 Kant hat, worauf besonders Josef Bohatec, Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, Hamburg 1938, S. 19-32 hingewiesen hat, die Dogmatik des Reformierten Johann Friedrich Stapfer (1708-1775) mit dem Titel: „Grundlegung zur wahren Religion“, 12 Bände, Zürich 1746-1753 benutzt. Ferner war ihm das „Compendium theologiae dogmaticae des Johann David Michaelis (1717-1791) von 1760 bekannt, ebenso die Moral von Carl Friedrich Stäudlin. Zu Kants theologischer Belesenheit vgl. Rust (wie Anm. 6), 1928, S. 4-38 und Rust, 1954, S. 13ff. sowie Delekat (wie Anm. 7), S. 356ff. Eine Entscheidung der Frage, aus welchen Lehrbüchern Kant im Einzelfalle seine theologischen Kenntnisse geschöpft hat, ist schwierig.
- 12 Rust (wie Anm. 6), 1954, S. 9.
- 13 Emanuel Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. IV, Gütersloh 1960, S. 302.
- 14 Horst-Günther Redmann, Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants, Göttingen 1962, S. 162.
- 15 Redmann, Gott und Welt (wie Anm. 14), S. 110ff., 162ff.
- 16 Delekat, Kant (wie Anm. 7), S. 16; 346; 351ff.; 252ff.
- 17 Delekat, Kant (wie Anm. 7), S. 245; 260f.; 266; 271ff.; 287; 291; 299; 304; 307f.; 314; 348; 351; 354f.
- 18 Delekat, Kant (wie Anm. 7), S. 291.
- 19 Delekat, Kant (wie Anm. 7), S. 286.
- 20 Vgl. Delekat, Kant (wie Anm. 7), S. 260f.; 304; 307f.; 351.
- 21 Delekat, Kant (wie Anm. 7), S. 260. Vgl. auch Wolfhart Pannenberg, Theologische Motive im Denken I. Kants, in: ThLZ 89, 1964, Sp. 897-906; hier Sp. 905: „Kant scheint, jedenfalls im Umkreis der Ethik und Religionslehre, vom Pietismus gerade das sich zu eigen gemacht zu haben, was diesen von der Reformation trennte.“
- 22 Julius Ebbinghaus, Luther und Kant, in: Luther-Jahrbuch IX, 1927, S. 119-155.
- 23 Hans Blumenberg, Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“, in: Studium Generale 7, 1954, S. 554-570.
- 24 Blumenberg, Kant (wie Anm. 23), S. 566f.
- 25 Hugo Bund, Kant als Philosoph des Katholizismus, Berlin 1913.
- 26 Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon/Zürich 1952, S. 270.
- 27 Werner Schultz, Kant als Philosoph des Protestantismus, Hamburg 1961, S. 58f.
- 28 Heinrich Vogel, Die Umdeutung der Christologie in der Religionsphilosophie I. Kants, in: EvTh 14, 1954, S. 399-413; hier S. 410. Kritisch ferner Hans Joachim Iwand (EvTh 14, 1954, S. 120-125) und Helmut Gollwitzer (Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, München 1963, S. 52ff.). Vgl. auch Rust (wie Anm. 6), 1954, S. 6-15.
- 29 Friedrich Paulsen, Kant, der Philosoph des Protestantismus, Berlin 1899.
- 30 Rudolf Eucken, Thomas von Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten, Berlin 1901, (1918). Eucken war 1917 immerhin Gründer der Luther-Gesellschaft!
- 31 Julius Kaftan, Kant, der Philosoph des Protestantismus, Berlin 1904.
- 32 August Dorner, Zu Kants Gedächtnis, in: Protestantische Monatshefte 1904, S. 49-65. Im Jubiläumsjahr 1904 erschienen ferner zum Thema: Bruno Bauch, Luther und Kant, Berlin 1904.- Paul Kalweit, Kants Stellung zur Kirche, Königsberg 1904.- Vgl. ferner Ernst Katzer, Luther und Kant, Gießen 1910.- Bruno Wehnert, Luther und Kant, Meerane 1922.- Hans Schlemmer, Luthers Glaube und die moderne Frömmigkeit, in: Die Christliche Welt 1920, Nr. 44f.- Auf folgende Erscheinungen im Jubiläumsjahr 2004 sei hingewiesen, auch wenn unser Thema dort eher eine bescheidene Rolle spielt: Steffen Dietrich, Immanuel Kant. Reclam, Leipzig 2004.- Manfred Geier, Kants Welt, Reinbek 2004.- Volker Gerhardt, Kant zum Vergnügen. Reclam, Stuttgart 2004.- Otfried Höffe, Kants Kritik der reinen Vernunft, München 2004.- Manfred Kühn, Kant, München 2004.- Eine Zusammenstellung der neuen Kant-Biographien von Wolfgang Schneider („Kleiner Mann aus Königsberg. Das Leben des großen Philosophen in neuen Biographien“) findet sich in der Literarischen Welt [Eine Beilage der WELT] Nr. 06/2004 [7.2.2004], S. 2. Da heißt es: „Die Philosophie war im 18. Jahrhundert oft nicht mehr als die Magd der Theologie. Das ist der Hintergrund von Kants Autonomiedenken... 1783 kaufte Kant ein Haus zu Füßen des Königsberger Schlosses. Ganz in der Nähe war ein Gefängnis. Das unbändige Absingen von Kirchenliedern, das aus den Zellen dröhnte, machte ihm zu schaffen. Er beschwerte sich über die ‚stentorische Andacht der Heuchler im Gefängnisse‘. Von Gebeten, Bußkrämpfen und frommen Ritualen hielt er nach

wie vor nichts. Mit seiner Schrift ‚Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘ eckte er an. Nach dem Tod Friedrichs des Großen hatte sich der Zeitgeist gedreht; Frömmigkeit stand wieder hoch in Kurs. Im Oktober 1794 gab es einen Spezialbefehl des Königs: Mit großem Mißfallen habe man gesehen, wie Kant seine ‚Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht‘ habe. Bei ‚fortgesetzter Renitenz‘ habe er sich ‚unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen‘. Das war ein Wink mit der Zwangspensionierung ohne Bezüge, was Kant an sich wenig schrecken konnte, da er sein Geld, Green sei dank, gut angelegt hatte. Trotzdem lenkte der 70-Jährige diplomatisch ein – so groß war die Kampfeslust denn doch nicht mehr.“ Das war es also!

- 33 Hans Blumenberg, in: *Gnomon* 31, 1959, S. 163-166.
- 34 Vogel (wie Anm. 28), S. 409f. Vgl. Pannenberg (wie Anm. 21), Sp. 905.
- 35 Vgl. Wolfgang Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957, S. 11.
- 36 Ernst von Aster, *Geschichte der Philosophie*, Stuttgart ¹⁴1963, S. 259.
- 37 Vgl. Wolfgang Philipp, *Das Zeitalter der Aufklärung*, Bremen 1963, S. CI.
- 38 Vgl. Wolfgang Philipp, *Christus in der Sicht der Aufklärungsepoche*, in: *Jesus Christus. Das Christusverständnis im Wandel der Zeiten*, Marburg 1963, S. 85-108; hier S. 86. Vgl. ferner Karl Dienst, *Wolfgang Philipp – Sein Verständnis von Barock und Aufklärung als Strukturen gegenwärtigen Denkens*, in: Axel Hilmar Swinne (Hg.), *Von der Oekumenik zur Irenik*. In Memoriam Wolfgang Philipp, Marburg 1969, S. 89-104, 130-151 (Schriften des Instituts für wissenschaftliche Irenik der J. W. Goethe-Universität Frankfurt/M Bd. VI).- Ders., *Kopernikanische Wenden. Zum Gebrauch einer Metapher in der Kirchengeschichte*, in: *JHKGv* 18, 1967, S. 1-49.
- 39 Philipp, *Christus* (wie Anm. 38), S. 88 im Blick auf den britischen „Hebraismus“, der auf die deutsche Aufklärung entscheidend einwirkte.
- 40 Philipp, *Christus* (wie Anm. 38), S. 88.
- 41 Vgl. Hirsch, *Geschichte* (wie Anm. 13), Bd. IV, S. 55, Anm. 1.- Philipp, *Zeitalter* (wie Anm. 37), S. LXXIX.
- 42 Vgl. Philipp, *Christus* (wie Anm. 38), S. 101.
- 43 Philipp, *Christus* (wie Anm. 38), S. 108.
- 44 Josef Bohatec (wie Anm. 11).
- 45 Die Barockphilosophie von Giordano Bruno und Hobbes über Descartes und Spinoza bis hin zu Wolff lebt weithin aus dieser Aktualisierung der Antike, vermischt mit christlichen Elementen: vgl. Philipp, *Zeitalter* (wie Anm. 37), S. XLVII.
- 46 Zu Kants Hochschätzung des Hebraismus vgl. Philipp, *Zeitalter* (wie Anm. 37), S. 383.
- 47 Klaus Ebert (Hg.), *Protestantische Mystik. Von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher*, Weinheim 1996, S. 97. Dennoch kommt für Schleiermacher Religion Erkenntnischarakter in einem kritischen Sinne zu, denn sie allein öffnet den Zugang zu der Vorstellung und Erfahrung des konkreten Zusammenhanges von Individuum und Universum, das als Gesamtheit der Schöpfung und als Bezeichnung für das Absolute verstanden wird. Anschauung und Gefühl sind die beiden objektiven Bewußtseinsformen, in denen sich dieses vermitteln läßt.
- 48 Zum Folgenden vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München 2011, S. 69-73.
- 49 Thomas Rietzschel, *Die Stunde der Dilettanten. Wie wir uns verschaukeln lassen*, Wien 2012, S. 24. Rietzschel war Kulturkorrespondent der FAZ.
- 50 Rietzschel, *Die Stunde* (wie Anm. 49), S. 242.

Unsere Gesellschaft als Bußgemeinschaft

Eine ökologische Predigt zwischen Hybridauto und Hypermoral

Was ist eigentlich aus dem guten Gewissen als dem angeblich „süßen Ruhekissen“ geworden?¹ Wenn es nach den öffentlich bestellten Vertretern der gesellschaftlichen Interessen, den Meinungsführern der kirchlichen und der literarisch-künstlerischen Bezirke sowie der berufsmäßigen Erzeuger, Verwalter und Vertreter der Öffentlichkeit ginge, müßten wir vom Bundespräsidenten bis zum Neugeborenen eigentlich alle sehr schlecht schlafen, wenn auch aus sehr verschiedenen Gründen. Wer auf die Kanaren fliegt, zerstört seinen Kindern die Atmosphäre, wer zu Hause bleibt und ins Steakhaus geht, aber auch. Rund um die Ernährung hat sich inzwischen ein ganzes Gesetzbuch an Ge- und Verboten entwickelt, der keinen Supermarkteinkauf und keinen Restaurantbesuch unbehelligt läßt. Da wird im „weltlichen“ Büberhemd die „Ersünde“ schnell als „ökologische Menschheitsünde“ dekliniert.

Doch Ernährung ist nur – vor allem wegen ihrer Vermischung von Diät-, Gesundheits-, Ökologie- und Tierschutzfragen – ein besonders lautes und unübersichtliches Schlachtfeld zeitgenössischer Hypermoral. Kein Autotestbericht kommt inzwischen ohne die mahnende Abwägung zwischen „Fahrspaß“ und Benzinverbrauch aus; selbst die CO₂- Bilanz von Haustieren wird inzwischen ausgerechnet (ganz schlecht übrigens sind da Katzen!). Und auch das Internet hat längst seine Unschuld verloren – pro Google-Abfrage wird 0,2 Gramm Kohlendioxyd freigesetzt. Also auch die fortschrittliche Facebook-Gemeinde als Ökosünder?

Aber nicht nur die Ökologie, auch Demografie und gerade neuerdings das private Wirtschaften wird zum Gegenstand des Moralisieren: Schlecht muß sich fühlen, wer zu wenig Steuern zahlt oder zuviele Sozialleistungen kassiert, zu wenige oder auch zu viele Kinder hat. Oder ihnen die falschen Klammotten anzieht, entweder zu teure (Designerläden!) oder auch zu billige (Sweatshops!). Spätestens seit der Siebzigerjahren – die Kritik des Club of Rome an der Ideologie des ständigen Wachstums läßt hier grüßen! – hat sich die moderne Gesellschaft zu einer Schuldgemeinschaft entwickelt, die nicht nur finanziell dauerhaft über die eigenen Verhältnisse lebt (und so, wie es der Polit-Topos will, die Lasten „späteren Generationen“ aufbürdet), sondern auch im Alltag dauernd moralisches Minuskapital anhäuft. Während die christliche Religion (hierzulande) ihre Geltung für die alltägliche Lebensführung wenigstens zum Teil verloren hat – am deutlichsten in der völlig deregulierten Sexualität, einst der sensibelste Bereich der Moral – wird eine Alltagssphäre nach der anderen unter säkularen ideologischen Vorzeichen durchmoralisiert. Das aus der Forstsprache stammende Modewort „nachhaltig“ ist das neue Ersatzwort für „gottgefällig“!

Kaum ein Lebensbereich scheint aus dieser Schuldgemeinschaft ausgenommen zu sein: Als egoistische Schmarotzer der Steuergesetzgebung und des Rentensystems müssen sich Kinderlose fühlen. Jüngere CDU-Politiker möchten ihnen am liebsten dafür Strafsteuern aufhalsen. Wer Kinder hat und sie in die Kita steckt, zählt zu den Rabeneltern, die nur die eigene Karriere im Sinn haben. Und wer sich den Luxus leistet, sie zu Hause zu erziehen, wird zumindest dem Vorbild von Ursula von der Leyen nicht gerecht! Als Erdaufheizer darf jeder Autofahrer gelten und erst recht jeder Ferntourist. Jeder Fleischesser ist ein Tierquäler, und ein Sklavenhalter ist, wer zu billige, weil von Kindern hergestellte Kleidung oder unter giftigen Dämpfen zusammengebastelte Smartphones kauft. An der Finanzkrise sollen wir – wenigstens nach dem Urteil namhafter Vertreter aus Ramsch-Ländern – selbst Schuld tragen, schließlich wollten wir alle in Saus und Braus leben und ein Eigenheim mir nichts, dir nichts finanziert bekommen. Und wenn Nikotin tötet, dann ist Rauchen eben Mord oder mindestens Totschlag. Und wer nicht raucht, schädigt den Staat, weil er die Tabaksteuer auf seine Weise „hinterzieht“.

Ein Grundparadox ist dabei, daß wir in einem System leben, das alles über den Preis regelt, zugleich aber moralischen Druck aufbaut, nicht das billigste (Fleisch, T-Shirt, Auto, Energie), sondern das moralisch oder abgastechnisch sauberste zu kaufen, auch wenn es nur „ein paar Pfennig“ mehr kostet wie z.B. auch die „Energiewende“ mit ihren „NUZIS“ (die Windbeutel-, die Scheißhaus- und die Wildkräuterbarone“ an Stelle der Manager von RWE und E.on usw. als „Nutznießer“). Umgekehrt ist Verzicht nur im Modus eines alternativen, aber eben auch noch luxuriösen Konsums vorstellbar. Das ist ein klassisches „Double-bind“, aus dem wir nicht rauskommen. Nicht Qualität hat ihren Preis, wie suggeriert wird, sondern der Grad ethischer Unbedenklichkeit. Mit dem teuren Hybridauto kauft man das gute Gefühl mit, wobei die Entschuldung nie vollständig, sondern immer nur in Klein- und

Kleinstschritten erfolgt. Auch der tollste Elektromotor muß irgendwoher seinen Strom beziehen, und die Windkraftanlage zerstört vielleicht nicht das Klima, dafür aber das Landschaft und schreddert Vögel. Und das nur, damit das papiersparende E-Book Ökostrom hat! Neue, immer feinere Sensibilisierungen für das Leiden der Kreatur, bedrohte Lebensformen, Allergierisiken sorgen dafür, daß immer noch genug im seelischen Dispo bleibt, von dem sich immer weiter erhöhenden Bedarf an „Lappen“ (Diplomen) für Kontrolleure einmal abgesehen. Wie viele Akademiker kontrollieren Akademiker! Das neue Glaubensbekenntnis lautet: „Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser!“ Lenin läßt grüßen! Zufriedenstellende Ergebnisse bei Kontrollen kosten leicht den eigenen Job! Mängel sind gefragt!

Alles das kostet Geld, viel Geld! Das notwendige Minuskapital besteht nach der Parteiwerbung zwar nur aus „Pfennigbeträgen“, die sich aber ständig summieren. Die kleinen Sünden straft – frei nach Willy Millowitsch – der liebe Gott sofort, die böse Gesellschaft sorgt aber für eine halbbewußte Gefühlslage nie abzählbarer Dauerbuße, für die einst das Jenseits zuständig war. Das tägliche Fegefeuer köchelt zwar auf Sparflamme, hört aber nimmer auf. Wer noch guten Gewissens lebt, reist, verbraucht, der hat sich eben einfach noch nicht genug über die Folgen informiert. Subjektive Unschuld ist objektive Ignoranz. Noch nie etwas von Flugtomaten gehört? Und wie kann man „Tiere essen“, wenn man den gleichnamigen ‚Schlachthofreport‘ von Jonathan Safran Foer nicht gelesen hat?

Die Großdebatten – Atomausstieg, Erderwärmung, Rentenkassen – färben dabei immer wieder auf die einzelne Lebensführung ab. Gerät die demografische Krise in den medialen Focus, erscheint auf einmal eine bis dahin vorbildhafte kinderlose Lebensführung als rechtfertigungsbedürftig, obwohl ihre Ökobilanz nicht nur wegen der eingesparten Einwegwindeln deutlich klimafreundlicher ist. Perfiderweise kommen selbst die Imperative der körperlichen und seelischen Selbstoptimierung – Wellness, Anti-Aging, Schönheits-OP – als soziale Gebote daher, als sei es verwerflich, der Mitwelt das eigene schlaffe, welke Fleisch darzubieten.

Der Philosoph Arnold Gehlen hat einst in seinem Werk „Moral und Hypermoral“ (1969) die Tendenz des modernen Menschen beschrieben, sich nach dem Wegfall religiöser Deutungsmuster für alles Schlimme, was in der Welt geschieht, mitschuldig zu fühlen. Das sei eine Übersteigerung des natürlichen Ethos mit fatalen Konsequenzen. Gehlens Kulturkritik richtete sich damals gegen eine „linke“ Solidarität mit globalen Befreiungsbewegungen. Heute wären eher weltweite Katastrophen einschlägig, wenn etwa nach Fukushima die sicheren Reaktoren in Deutschland abgeschaltet werden sollen.

Die Selbstgerechtigkeit der Hypermoral ist das säkulare Gegenstück zu jener anmaßenden Selbstrechtfertigung des sündigen Menschen, die Martin Luther einst mit dem Verweis auf die göttliche Gnade verwarf: Gerechtfertigt sei der Mensch, wenn überhaupt, nur durch ein göttliches Geschenk, nicht durch eigenes, noch so frommes Tun.

Dem entspricht heute die Unmöglichkeit einer unbefleckten Weste, auch weil die Ziele miteinander in Konflikt liegen. Der Schriftsteller Jonathan Franzen, selbst ein Vogelschutzaktivist, hat das in seinem jüngsten Roman „Freiheit“ selbstironisch an der Figur des Ökoveteranen Walter Berglund durchgespielt, der der übervölkerten und geschundenen Erde zuliebe keine weiteren Kinder in die Welt setzen will. Steht das Handeln jedes Einzelnen unter einer globalen Perspektive, wird angesichts der zahlreichen Übel der Welt ein moralisch gutes Leben zur Unmöglichkeit – das so entstehende Gefühl dauernder Überforderung unter radikalen, einander teilweise widersprechenden Imperativen legt sich vor allem lähmend auf die jüngere Generation wie ein Fatum, ein unentrinnbarer Fallout der Moral. Das Burn-out-Syndrom wird zur Modekrankheit.

Die christliche Lehre ging immer schon davon aus, daß kein Mensch frei von Schuld ist und deswegen der Erlösung durch Jesus Christus bedarf – eine Lehre, die etwa im Klischee eine beispielsweise rheinischen Katholizismus immer schon zur naßforschenden Legitimation läßlicher Vergehen genutzt wurde: „Wir sind alle kleine Sünderlein“ hieß einmal ein Kölner Karnevalsschlager von Willy Millowitsch. Zwar ist die Buße eine Voraussetzung für die Vergebung der Schuld: Aber dennoch kann sie nach christlicher Überzeugung nie aus eigener Kraft, sondern nur durch göttliches Entgegenkommen geschehen.

Der Entlastung durch höhere Instanzen sind wir aber längst verlustig gegangen. Wenn eine Katastrophe geschieht, ergibt sich stets der Anfangsverdacht, daß sie menschengemacht sei. Und irgendeine Kausalkette, und sei sie noch so dünn, reicht immer bis zum Verhalten des Einzelnen, das nur scheinbar harmlos ist. Auch die kleinste Glühbirne läßt ein Stück Polkappe schmelzen. Der Preis für diese Verdünnung der Schuld ins unendlich Kleine ist ihre Allgegenwart. Wir leben mit gebeugtem Haupt,

als verdienten wir kein Glück, sondern Strafe. Die Moral hat hier ihre biblische Orientierung verloren, ihr Korrektiv preisgegeben, das sie in der biblischen Lehre von der Rechtfertigung des Sünders hat. Dies hat zur Folge, daß die Moral „moralistisch“ wird. Das will sagen: „Man erwartet nicht, durch Gott gerechtfertigt zu werden, sondern rechtfertigt sich vor sich selbst und, sei es spontan oder unter Zwang, vor der Gesellschaft. Aber die Gesellschaft pflegt in ihrem Urteil wenig sachlich zu sein; sie ist selten hochherzig. Ihr Moralismus wird unerträglich, wenn politische Fehlentscheidungen, auch solche, die nicht zu kriminellen Delikten geführt haben, und individuelle Fehltritte, die dem Bereich des persönlichen Lebens angehören, planmäßig gesammelt, registriert und bei gegebenem Anlaß politisch ausgenützt werden. Das alles ist zwar nicht neu. Aber es hat zu allen Zeiten das Zusammenleben der Menschen vergiftet.“²

Eine journalistische Predigt über die Misere der öffentlichen Gefühle

Die Bundesrepublik Deutschland ist ein übelgelauntes Land, aber ihre Einwohner sind glücklich und zufrieden. Dieses Bild des Mißverhältnisses zwischen dem öffentlichen bzw. veröffentlichten und dem privat gehegten Bild vom Leben der Deutschen begegnet monoton vom BILD über SPIEGEL und „stern“, die öffentlichen und privaten Fernsehsender bis hin zu den Kundgebungen der Parteien und Interessenverbände. Der an die Zeit der sog. APO erinnernde „Wutbürger“ wird zum demokratischen Musterknaben gekürt. Da ist viel die Rede von Schuld, Scham und Sühne, aber nie von Erlösung, von Dauerprotesten gegen Kernkraft, Unternehmerwillkür, Informationsbeschränkung und allerstickender Bürokratie. Da wird das Panorama eines Lebens sichtbar, das mit der Säuglingssterblichkeit beginnt und mit dem Elend der Alten endet. „Wenn dieses Bild der Republik der Behinderten, Belasteten und Gemaßregelten nur annähernd mit dem selbsterfahrenen Bild des Lebens der im Lande Lebenden übereinstimmte, dann müßte die Bundesrepublik kein Einwanderungs-, sondern ein Auswanderungsland sein“ – so das Resümee der „journalistischen Predigt“ von Johannes Gross.³

Bei der im Vergleich zu anderen Ländern außergewöhnlich hohen Anzahl von professionellen Politikern, also von solchen, die relativ gut besoldet von der Politik und für die Politik leben und die unter beinahe allen Umständen danach trachten, in ihren Ämtern zu verbleiben und dazu auch alle möglichen und unmöglichen „Wenden“ in Kauf nehmen, dient z.B. der Rekurs auf die Krise, die Warnung vor ihr, die Drohung mit ihr vor allem der Stabilisierung ihrer Macht. Sie überziehen das Land mit einem täglichen Ausstoß von Verlautbarungen ganz überwiegend unfrohen Charakters. Der Inhalt ihrer Stellungnahmen trifft in der Regel Miß- und Übelstände, die tatsächlich oder angeblich andere verschuldet haben, solche, die sie selber natürlich zu beheben angeben.

In dieses Bild passen für Johannes Gross auch die Kirchen! „Zum öffentlichen Klima der Bundesrepublik tragen auch die Kirchen ihren Scheffel Mehltau bei. Die protestantische Kirche, die das Sünden-Ethos unserer Gesellschaft weit mehr ausdrückt als die katholische, hat schon seit Jahrhunderten eine innigere Beziehung zum Zeitgeist unterhalten und ihn unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg als Hauptsprecherin der richtigen Gesinnung ausgedrückt. Seit der Stuttgarter Schulderklärung 1945 ist sie den Deutschen keine Handreichung schuldig geblieben, die weniger frohe Botschaft enthielt als den permanenten Ruf zur Buße und Umkehr, die politisch durchaus vollzogen war. In ihr herrscht heute gleichsam ein ewiger Karfreitag, was theologisch auch seinen Grund darin haben mag, daß die Kreuzigung ein unbezweifelbares Faktum ist, die Auferstehung aber nicht, so daß die Verheißungen des Evangeliums dem Kirchenvolk nur in violetten Farben verkündigt werden. Die freudigen Hochfeste der Christenheit, wie Ostern oder Weihnachten, werden von unserem, seiner Staatsbindung verlustig gegangenen Protestantismus eher herunter moralisiert. Atomkraft und Entwicklungshilfe bieten beliebte Motive und ein allgemeiner Aufruf zur Askese bei der Wahrnehmung nationaler Interessen. Ein schlechtes Gewissen gegenüber der Welt wird den Christen als gutes Bewußtsein insinuiert; Opferbereitschaft als schmallippig unfrohe Verzagtheit unter einem Baldachin von Malaise. Die katholische Kirche hat daran weniger teil, weil der deutsche Katholizismus Teil einer übernationalen Kirche ist. Sie verfügt noch immer über eine größere Resistenz gegenüber dem zeitgenössischen Milieu und hat das Aggiornamento des Zweiten Vatikanischen Konzils ohne bleibende Schäden überstanden. Immerhin ist auch sie aus der *ekklesia militans* zur *ekklesia clamans* geworden. Wehklagen über die verderbte Zeit, das schon immer ihr Auftrag war, scheint jetzt ihr alleiniger zu sein.“

Wenn Pfeifen pfeifen: Als Forderungsverband legitimieren sich die Gewerkschaften von der wirklichen oder behaupteten Unzufriedenheit ihrer Mitglieder her und stellen von verbandswegen soziale

Ungerechtigkeit fest. Es ist tatsächlich nicht denkbar, daß eine Gewerkschaft sich für saturiert erklären könnte – es käme der Selbstauflösung gleich.

Gleichermaßen Vehikel wie Urheber öffentlichen Trübsinns sind auch die Medien, die immer mehr in die Stiefel von Staatsanwälten und in die Schuhe von Richtern hineinschlüpfen und schließlich das Jüngste Gericht Gottes überflüssig machen. Einen Ablaß bekommt nur, wer sich den Medien unterwirft und vor ihnen bedingungslos seine Sünden bekennt.

Was hier als „weltlich“ erscheint, hat zumindest theologische Ränder! „Es ist typisch für unsere Nation, daß sie die theologisch besessenste der Christenheit ist. Durch die konfessionelle Auseinandersetzung seit der Zeit der konfessionellen Spaltung ist sie in extremer Weise theologisch geprägt worden... Jede Frage kann bei uns mit Leichtigkeit zu einer prinzipiellen Frage gemacht, in den Rang einer Überzeugung erhoben werden“, was leicht zum Moralisieren führt, das auch dem lehrhaft-pedantischen Zug der deutschen Geistesgeschichte in besonderer Weise entspricht. Besonders seit dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes glaubt man, moralisches Denken an die Stelle des Politischen überhaupt setzen zu können. Am Ende gehört bei uns das Lehrhafte insgesamt zum Bestandteil des öffentlichen Lebens. Entsprechend ist der pädagogischen Disziplin eine Stellung in unserem öffentlichen Leben zugewachsen, die man bei anderen Nationen nicht leicht findet. Das hat unmittelbare Folgen. Etwa die, daß bei uns Moral von schlechterdings jedermann gepredigt werden kann, nicht nur von denen dazu amtlicher- oder kirchlicherseits Berufenen; daß bei uns immer erst die Schuldfrage diskutiert wird, bevor auch nur die Kausalität festgestellt werden können, vom Denken an die Opfer ganz zu schweigen. „Und so ist Deutschland eine zuweilen peinlich pädagogische Provinz, in der beinahe jedermann jeden anderen über beinahe alles zu belehren vermag.“

Ein wichtiges Fundament des öffentlichen Trübsinns bildet die Hinterlassenschaft des Nationalsozialismus. Schuldbekennnisse gehören zum Ritual der deutschen Politik. Allerdings sprechen dabei diejenigen, die solche öffentliche Schuldbekennnisse ablegen, weit weniger von sich selbst. Sie versammeln lieber ungefragt eine große Anzahl von Bußfertigen und Mitsündern um sich, als deren Sprecher sie dann als bereits absolvierte Repräsentanten auftreten.

Eine Ursache für den öffentlichen Trübsinn bildet auch die Mitbestimmung als ein Dauerpalaver der Kommunikationsberechtigten, das viel Zeit verschlingt. Ein Staat, in dem alle mitreden, und jeder einem anderen ins Wort fallen kann, produziert statt der großen Konflikte eine Anzahl von kleinen unübersehbaren Friktionen, die das Gesamtsozialklima beeinträchtigen; statt des Unwetters herrscht ein nicht endender Nieselregen.

Dagegen hilft eine höchst wirkungsvolle Technik der Selbstentlastung! Diese geschieht z.B. dadurch, daß der öffentliche Trübsinn z.B. durch moderne Literatur, die eine anti-realistische Literatur ist, die sich bemüht, die Realität eines Wohlstandsstaates wie die Bundesrepublik nicht zu schildern, sondern mißgestimmt zu denunzieren, zwar wahrgenommen, auch als lästig empfunden wird, aber letztlich ohne moralischen Belang bleibt: „Trübsinn würzt den Genuß des Wohlstandes... Man freut sich des Wohlstandes und liest Heinrich Böll oder Günter Grass.“

Auch wenn die westliche Gesellschaft zunehmend den Eindruck erweckt, sich in ihrer Mehrheit von Kirche und Religion zu verabschieden: „Areligiös“ ist sie dennoch nicht geworden! Auch in „weltlicher“ Gestalt zelebriert man christliche Liturgien, wie die Hypertrophie öffentlicher Bußbekenntnisse zeigt, die sich – im Unterschied zur „Privatbeichte“ – an die mittelalterlich-calvinistische Tradition der „Offenen Schuld“ anschließen, die lautstarkes Bekennen von Schuld mit dem Abwerfen einer großen Last gleichsetzt. Vor allem im Gefolge einer Politisierung vieler, auch ehemals als „privat“ geltender Lebensbereiche tritt jetzt eine enorme Moralisierung, eine zunehmende Bereitschaft zu öffentlichen und plakativen Bußbekenntnissen für alle möglichen Taten und Untaten in Vergangenheit und Gegenwart nicht nur im Raum der Kirche, sondern auch im politischen Bereich in den Vordergrund. Auch der „weltliche“ Bereich wird zum Ort der Buße, die Gesellschaft zur Bußgemeinschaft, in der „Säkulare“ von „Religiösen“ lernen und umgekehrt: „Wir sind alle kleine Sünderlein...“! „Fortwährend banalisieren prominente Kirchenvertreter das Evangelium zur schlichten Sozialmoral. Besonders gut läßt sich dies an den hohen christlichen Festtagen beobachten. Zu Weihnachten predigen Deutschlands Bischöfe in ökumenischer Gemeinsamkeit gern über den Sozialstaat, die Gentechnik, die Öko-Krise und das Asylrecht. Pathetisch kritisieren sie die kapitalistische Globalisierung der Ökonomie und bemitleiden Straßenkinder in der Dritten und Vierten Welt. Da viele Deutsche am Heiligen Abend besonders gern in die Kirchen gehen und die Zahl der Gottesdienstbesucher hier so

hoch ist wie an keinem anderen Festtag des Kirchenjahres, neigen manche Prediger gern zum politreligiösen Populismus und setzen auf Kanzelschelte gegen böse Bänker. Doch zum religiösen Sinn des Fests fällt ihnen zumeist nicht viel ein. Ihre Weihnachtspredigten gleichen Regierungserklärungen eines allzuständigen Klerikalgouvernements, das eine Kompetenz für globales Krisenmanagement in Anspruch nimmt... Im Stall von Bethlehem versammelten sich auch Ochs und Esel. Manche Bischöfe bauen deshalb waghalsige Eselsbrücken. Weil die Weihnachtsgeschichte des Lukas mit der Steuererschätzung des Kaisers Augustus beginnt, wollte einst der badische Landesbischof Klaus Engelhardt eine bessere Steuermoral herbeipredigen... Und der rheinische Präses Manfred Kock bejammerte als EKD-Ratsvorsitzender vor Jahren die ‚Gnadenlosigkeit‘ von Massenarbeitslosigkeit und neuer Armut. Linke Protestanten stimmen mit rechten Katholiken im kulturkritischen Lamento über eine kapitalistische Konkurrenzökonomie überein, die harte Leistungen fordere und den Menschen zum Kostenfaktor reduziere. Das ist nur hohle Appellsprache. Auch die Kirchen sanieren ihre Haushalte durch Stellenstreichungen oder, schlimmer noch, durch das Absenken der Einstiegsgehälter von Vikaren und jungen Pfarrern und Pfarrern... Die Feste des Kirchenjahres sind ‚heilsame Unterbrechungen‘ (Eberhard Jüngel) des Alltags. Die Bischöfe aber konfrontieren die Gottesdienstbesucher nur mit platten Alltagsweisheiten. Weniger egoistisch solle der Mensch sein, friedfertiger und gütiger. Dies kann man auch in der *ZEIT* lesen und im Bundestag hören. Theologen sollten demgegenüber von jenem Realismus künden, der einst als Lehre von der Erbsünde formuliert wurde. Das Christentum ist keine Religion der Selbstverbesserung, sondern erschließt die Einsicht, daß jeder Mensch immer auch von Grund auf böse ist. Auch der neue, gute Weihnachtsmensch ist nur der alte Adam.“⁴

Was die Großkirchen recht ist, ist den vorwiegend der amerikanischen Religionskultur entstammenden „Freigemeinden“ bzw. „Freichristen“ erst recht bllig! Da bekennt in einem entsprechenden Presesdienst⁵ ein erweckter adventistischer Mediziner – auch unter Berufung auf 1. Mose 1,29: „Wer ehrlich über die Welternährung nachdenkt, muß zwangsläufig auf Fleisch verzichten. Unser Fleischverbrauch ist ökologischer und wirtschaftlicher Wahnsinn.... Christen müssen Verantwortung für die Schöpfung übernehmen und deshalb auch ihre Ernährung umstellen. Außerdem haben Vegetarier die besten Chancen auf ein langes Leben. Das bedeutet auch eine massive finanzielle Entlastung des Gesundheitssystems!“ Da kann ein Bauernvertreter an gleicher Stelle nicht schweigen: „Wir leben in einer in Sünde gefallenen, unperfekten Welt, nicht mehr im Paradies. Und als Gott die Menschen aus dem Garten Eden vertrieb, jagte er sie nicht nackt davon, sondern kleidete sie in Tierfelle (1. Mose 3,21). Dazu hat er zweifellos Tiere geschlachtet – auch zum Nutzen der Menschen... Tiere als unsere Mitgeschöpfe verdienen mit ihrer von Gott gestifteten Würde unseren Respekt – essen dürfen wir sie dennoch, am besten aus regionaler Erzeugung.“ Was wäre, wenn besagter Bauer eine Biogasanlage betreiben und hier auch auf Kuhmist angewiesen wäre... In dem gleichen Heft läßt der Psychiater, Theologe und Bestsellerautor Manfred Lütz (Köln) grüßen: „Kein Zweifel, wir leben heute im Zeitalter der real existierenden Gesundheitsreligion. All das, was man früher für den lieben Gott tat – wallfahren, fasten, gute Werke verrichten –, das tut man heute für die Gesundheit.“

Eine philosophische Predigt über die Rechtfertigung

Weite Teile der Gegenwartsphilosophie sind der Auffassung, daß nicht nur für die Wissenschaften, sondern auch überall da, wo es um menschliche Dinge und Üblichkeiten geht, ein Rechtfertigungskontext notwendig ist. Bei Handlungen, Institutionen, Normen, Individuen genüge es nicht, wenn sie nur konventionell existieren: Sie alle müssen sich vielmehr rechtfertigen, legitimieren. „Dafür wird – in repräsentativen Trends der Gegenwartsphilosophie: bei den Diskursphilosophen transzendentaler oder universalpragmatischer oder konstruktivistischer Couleur – ein quasiinstitutioneller Rechtfertigungskontext angeboten, nämlich der Rechtfertigungsdiskurs: In ihm darf und muß sich – in idealer herrschaftsfreier Kommunikation, doch unter Konsensdruck – alles rechtfertigen. Die, die diesen Diskurs führen und seinen Konsensdruck betreuen, verwalten das Rechtfertigungsverlangen. Sie sind dann das große Über-Wir der Wirklichkeit: jenes absolute Gewissen, das alles in der Welt zu haben hat, d.h., vor dem sich alles rechtfertigen muß, insbesondere dann, wenn es in Legitimationskrisen geraten ist; und das ist modern – im postkonventionellen Zeitalter – überall der Fall; und sollte es irgendwo noch keine Legitimationskrise geben, wird sie notfalls erfunden: im Interesse der Ubiquisierung des Rechtfertigungsverlangens. Denn heute bedarf alles der Rechtfertigung: die Überlieferung, die Religion, die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, der Staat, das Recht, der Konformismus, das Abweichlertum, der Sport, die Kausalität, das Individuum, die Chemie, die Kochkunst, das Gemüse,

die Statistik, der Haarwuchs, der Markt, die Laune, das Latein, die Industrie, das Gefühl, die Vorlesung, die Lederhose; nur eines bedarf – warum eigentlich? – keiner Rechtfertigung: die Notwendigkeit der Rechtfertigung von allem und jedem.“⁶

Philosophisch gab es diese Hochkonjunktur des Rechtfertigungsverlangens bereits im deutschen Idealismus und dort zuerst bei Kant, der in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die „quaestio juris“ an die Kategorien richtete und ihre „transzendente Deduktion“, d.h. Rechtfertigung verlangte: Mit welchem Recht gelten sie überhaupt und nicht vielmehr nicht? Und was der „Revolution der Denkungsart“ in der Philosophie recht ist, ist der politischen Revolution in der sozialen Realität billig: „Wie dort die Kategorien, müssen sich hier – zuerst in der französischen Revolution, der alle seitherigen Revolutionen nachgebildet sind – die Menschen rechtfertigen: und wenn sie – die bestehenden Zustände oder die bestehenden Individuen – das nicht können: dann weg mit ihnen. So existiert der Mensch und alles Menschliche in einem Dauerprozeß vor einem Dauertribunal verdächtigt, angeklagt, zur Rechtfertigung gezwungen, verurteilt: ‚Die Weltgeschichte ist das Weltgericht‘.“

Für Odo Marquard bedeutet diese ungeheure Konjunktur des Rechtfertigungsdrucks die Verwandlung der Menschenwelt in ein Tribunal, die Tribunalisierung und Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit, die er (als eine mögliche und plausible Antwort) aus der Theodizee herleitet.

In der „Theodizee“ geht es um die Frage: Woher kommen die Übel? Der Mensch ist hier der Ankläger, Gott der Angeklagte. In der „Leibniztheodizee“ hat Gott aber einen guten Verteidiger: nämlich den Philosophen Leibniz, der Gott im Blick auf die Frage nach der Herkunft der Übel in der Welt mit dem Argument rechtfertigt: Schöpfung ist (nur) die Kunst des Bestmöglichen, nicht des Vollkommenen. Darum muß Gott die Übel in Kauf nehmen, sie „zulassen“. Das genügt aber der modernen Geschichtsphilosophie nicht mehr. Sie geht einen Schritt weiter, in dem sie statt Gott den Menschen zum Schöpfer ausruft und die Wirklichkeit fortan als eine Schöpfung begreift, die man dem Menschen zutrauen kann: als Geschichte. „Die moderne Geschichtsphilosophie ist die Radikalisierung der Theodizee durch den Freispruch Gottes wegen der erwiesensten jeder möglichen Unschuld: der Unschuld wegen Nichtexistenz. Durch diesen Atheismus ad maiorem Dei gloriam wird der Mensch der Erbe der Funktionen Gottes: nicht nur seiner Funktion als Schöpfer, sondern ... auch seiner Funktion als Angeklagter der Theodizee. Danach gilt durch die Geschichtsphilosophie folgendes: Das Pensum der Philosophie bleibt ein Prozeß, der Mensch bleibt der absolute Ankläger, aber eines hat sich geändert: Statt Gottes wird nunmehr – in der gleichen Sache: in Dingen Übel in der Welt – zum absoluten Angeklagten der Mensch.“

Das klingt zunächst noch nach „christlich“; auch dort wird der Mensch ja absolut – nämlich durch den Absoluten: durch Gott – wegen der Sünde angeklagt. Aber diese absolute Anklage ist christlich zugleich absolut ermäßigt: durch die göttliche Gnade. Christlich gerät der Mensch gerade nicht unter absoluten Rechtfertigungsdruck.

Das ändert sich spätestens am Anfang des 18. Jahrhunderts: Indem der Mensch zum absoluten Ankläger avanciert, wird die absolute Anklage gnadenlos. „Das ist ein spezifisch moderner und für die Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit entscheidend mitursächlicher Vorgang: der Verlust der Gnade. Weil durch ihn die absolute Anklage wegen der Übel in der Welt den Menschen nunmehr gnadenlos trifft, setzt sie ihn – ohne Pardon – unter absoluten Rechtfertigungsdruck. Darum kann die Rechtfertigungsfrage – über innerphilosophische Legitimationsverlangen hinaus – schließlich gesteigert und ubiquisiert werden zur totalen gnadenlosen Anklagefrage an jedermann: Mit welchem Recht bist du so, wie du bist, und nicht vielmehr anders, und mit welchem Recht gibt es dich überhaupt und nicht vielmehr nicht? Unter dem Druck dieser Frage muß sich fortan der Mensch in toto ständig zur Disposition stellen: Jedermann hat – als säkularisierte causa sui – ohne Pardon die totale Beweislast für sein eigenes Seindürfen und Soseindürfen... Man ist versucht, zu sagen: Die Zumutung, diese Beweislast zu haben (die über jedes einmalige Soll an guten Werken weit hinausgeht) ist – wie schon (sehr frei nach Max Weber) der Kapitalismus – die Rache der reformatorisch vertriebenen Werkgerechtigkeit an ihrer Vertreibung. Durch derlei absoluten Rechtfertigungszwang wird schließlich zum exklusiven Lebenspensum des Menschen dies: vor einem Dauertribunal, bei dem der Mensch zugleich als Angeklagter, Ankläger und Richter agiert, die Entschuldigung dafür leben zu müssen, daß es ihn gibt und nicht vielmehr nicht, daß es ihn so gibt, wie es ihn gibt, und nicht vielmehr anders.“ Die moderne Philosophie verwaltet diesen Legitimationszwang, diesen Rechtfertigungsdruck, und zwar möglichst exklusiv, denn dadurch wird sie selber unangreifbar; sie

entkommt dem Tribunal, indem sie es wird. Marquards These lautet also: „Die moderne Anklagelage des Rechtfertigungszwangs, die Tribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit kommt – durch deren Zusammenbruch – aus der Theodizee; total und ubiquitär aber – also zur Übertribunalisierung der Menschenwelt – wurde sie dabei durch den Verlust der Gnade.“

Diese moderne Übertribunalisierung ist aber nicht auszuhalten, kann sich doch niemand ständig total zur Disposition stellen. Dadurch entsteht ein enormer Entlastungsbedarf: „Die moderne Übertribunalisierung erzwingt den Ausbruch in die Unbelangbarkeit.“

Diesem Ziel dient z.B. die „Kultur des Alibiwesens“. Zu ihr gehört etwa die vorromantisch-romantische Positivierung des Wahnsinns oder das Wegschieben der Schuld auf die anderen oder anderes: auf den Geschichtslauf, die Gene, das Milieu, die Gesellschaft, die Umstände, die Verräter, die Feinde, das „Man“.

Diesem Ziel dient die „Kultur der Unerreichbarkeit“. Zu ihr gehört der wachsende Anonymitätsbedarf: die unberührte Natur, die einsame Landschaft, die Wildnis, aber auch die große Stadt, in der man untertaucht auf der Flucht vor den sonst allgegenwärtigen Rechtfertigungszwängen. Dazu gehört die Kunst der Abwesenheit, die Reise: natürlich die in die räumliche Ferne, bis hin zum heutigen Tourismus und Wissenschaftstourismus; doch auch die in die Zeit, die Historie. „Derlei Halbemigrationen und Emigrationen verlangen nicht selten Bildung: Bildung – und das wäre mein Versuch einer Definition – Bildung ist die Sicherung der Emigrationsfähigkeit, also der Chance zum Ausbruch in die Unbelangbarkeit.“

Diesem Ziel dient die „Kultur rechtfertigungsdiesseitiger Besonderheiten“. Zu ihr gehört z.B. die Karriere des Geschmacks, den man – weil er indemonstrabel ist – nicht zu rechtfertigen braucht: „Das Ästhetische wird das Refugium menschlicher Rechtfertigungsunbedürftigkeit. Als Urlaub vom Tribunal wird die Kunst ästhetisch und das autonome Kunstwerk vielleicht am meisten das, vor dem die Frage ‚mit welchem Recht...?‘ verstummt: als Ausbruch in die Unbelangbarkeit.“ In diesen Umkreis gehört auch das von ihren Anhängern meist vergessene Motiv der Frankfurter Schule, die besonders den Entlarvungs- und Anklagegestus pflegte: Das „ohne Angst anders sein können“ (Th. W. Adorno), was Odo Marquard als die „substantiellste Formel des Ausbruchs in die Unbelangbarkeit“ bezeichnete.

Der Ausbruch in die Unbelangbarkeit ist für Marquard der moderne Versuch einer Kompensation des Verlusts der Gnade angesichts des Gnadenloswerdens der Rechtfertigungsfrage. „Der christliche Rechtfertigungsglaube zerfällt also modern in Übertribunalisierung *und* Ausbruch in die Unbelangbarkeit; vielleicht kann man sagen: jene – die Übertribunalisierung – ist Christentum minus Gnade; dieser – der Ausbruch in die Unbelangbarkeit – ist Gnade minus Christentum.“

Was den Blick auf das so explizierte Rechtfertigungsthema anbelangt, so kann dieses für Marquard „kein Philosoph explizieren, ohne darüber auch theologisch zu reden... Ein Philosoph, der nicht das Theologische versteht und spricht, ist an vielen wichtigen Stellen seines Fachs nicht in der Lage, dessen Probleme unverkürzt zu artikulieren.... Doch bei diesem Gespräch kann der Philosoph nur wirklich lernen, wenn der Theologe wirklich ein Theologe und nicht ausschließlich ein getarnter Auch-nur-Philosoph ist... Eine auf Philosophie reduzierte Theologie ist für Philosophen ... als theologischer Gesprächspartner uninteressant. Ein Theologe, der das Christentum traktiert als Philosophie fürs Volk – das Christentum einst etwa als Platonismus fürs Volk, das Christentum heute etwa als Marxismus fürs Volk – ist für Philosophen gesprächsentbehrlich: Philosophie nämlich – Platonismus, Marxismus – können wir selber: undilettantischer, profihafter, besser. Mit einer auf Philosophie reduzierten Theologie führt der Philosoph kein wirkliches Gespräch, sondern bestenfalls ein – kompliziertes – Selbstgespräch; für einen Monolog aber braucht ein Philosoph nicht im Ernst den Theologen, sondern einzig sich selbst. Daß jede wesentliche Begegnung Selbstbegegnung sei und jedes wesentliche Gespräch Selbstgespräch: Diese idealistische These – und selbst das haben sie überwiegend bei Theologen gelernt – hören auch Philosophen heute nicht mehr pathetisch, sondern nur noch frustrativ, so nämlich, wie in jener Berliner Variante von Schillers ‚Verschleiertem Bild zu Sais‘ (in der zugespitzten Deutung von Novalis, Parapomene zu ‚Die Lehrlinge zu Sais‘ [1798]: ‚Einem gelang es – er hob den Schleyer der Göttin zu Sais – Aber was sah er? Er sah – Wunder des Wunders – Sich Selbst‘), in der – und nehmen wir an, da (wegen des Wunders, des Staunens) sitze ein Philosoph – es heißt: ‚Ick sitze da und wundre mir. Uff emal jeht se uff, die Tür‘ – zum Gespräch mit dem Theologen – ‚ick jehe raus und kieke, und wer steht draußen? Icke‘“

Christen im B  erhemd

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs waren es vor allem Evangelische Akademien, die „politisch, kritisch und verbindlich“ die „Elite der Sozialkritiker, Sozialw  chter und politischen Vordenker wahrer und vollkommener gesellschaftlicher Einheit und Gemeinschaft“ zu formen versuchten.⁷ Hier geht es dann um total alles: „um eine Menschheit, nicht aufgespalten in Wei  e und Schwarze, Herren und Knechte, Satte und Hungernde. Ein Gott heißt: Eine Geschichte für diese Welt und nicht den Fortschritt für die einen und den Stillstand für die anderen. Eine Geschichte für die ganze Welt heißt: Der Horizont, die Wirklichkeit und den Menschen wahrzunehmen, ist nicht durch nationale oder soziale Grenzen beschränkt. Der eine Gott heißt: Eine verbindliche Bindung ermöglicht Freiheit gegenüber allen anderen Bindungen...“ (Martin St  hr). Ein solches weltumspannendes utopisch-ideologisches Konzept ist, wie Richard Ziegert bemerkt, ohne dazukommende machtpolitische Stützen nicht lebensfähig, und so war es auch: Dieser kirchliche Machtanspruch und die allgemeine Stimmung (besonders in Hessen) paßten genau. Eine gleichzeitig aufgekommene gesellschaftliche Konjunktur des öffentlichen Räsonnement ermöglicht diese Arbeit einer Ev. Akademie, „die exemplarisch, kategorial und fundamental für die Krise der Welt im Namen der Kirche die Krise der deutschen Gesellschaft ausspricht und dieses Aussprechen durch die Benutzung und diskursiv-intensive Pflege der Dauerhermeneutik des Stuttgarter Schuldbekenntnisses in seinem gesellschaftlichen Rang in der Tat noch zu steigern in der Lage ist“ (Richard Ziegert). „Konflikt“ ist der Schlüssel zu allen gesellschaftlichen Phänomenen; von der Gemeindeveranstaltung bis zum Kirchentag wird fortdauernd gesellschaftliche „Konfliktarbeit“ „Bu  arbeit“ und „Schuldarbeit“ betrieben. „Hier war der Barthianismus am Ziel, hier waren ‚sozialistische Kirche‘ und sozialistischer, radikal gemeinwohlorientierter Staat in der kirchlich erwarteten ‚Harmonie‘“ (ebd.); hier war von einem reichlich idealistischen egalitär-sozialen Bild von Gesellschaft aus die Negativität der bestehenden Gesellschaft auf den Begriff gebracht, was wohl weniger die konzeptionellen Aporien des protestantischen Kirchenverst  ndnisses zu bearbeiten half als „die Freizeitbedürfnisse und nicht zuletzt auch die ganz verständlichen existentiellen Interessen eines bestimmten, mit dem Idealsozialismus kokettierenden, bürgerlich saturierten Milieus vor allem im Frankfurter Raum befriedigt hat“ (ebd.).

Durch die vor allem auch mit dem Namen Martin Niem  llers verbundenen „Schuldarbeit“ glaubte der Barmenprotestantismus mit seiner „Intensivpflege eines globalmoralischen Minderwertigkeitsgef  hls durch die Dauermeditation der politischen Sünden der Deutschen Geschichte als primär staatspolitische Aufgabe der deutschen Nachkriegsgesellschaft“ (ebd.) einen welthistorischen Auftrag erfüllen zu müssen: Es gibt zwar „keine Kollektivschuld, es gibt aber eine Kollektivhaftung. Kollektivhaftung meint, daß eine vorhandene Schuld von einer Gemeinschaft mit ihren Folgen getragen werden muß.“ Entgegen dem abendländisch-christlichen Verständnis vom Menschen, demgemäß moralische Begriffe wie Gewissen, Schuld und S  hne *subjektive* Begriffe sind, wird hier – auch im Gegensatz zur Liberalen Theologie – versucht, diese Begriffe zu *objektivieren* und auf Gemeinschaft und Gesellschaft zu übertragen. Die in Bethel bei Bielefeld versammelte EKD-Synode erklärte am 13. März 1963: „Auch der Bürger, der an dem Verbrechen nicht beteiligt war, ja nichts von ihnen wußte, ist mitschuldig geworden, weil er lässig war gegen die Verkehrung aller sittlichen Maßstäbe und Rechtsnormen in unserem Volk. Wir können auch uns und unsere Gemeinden nicht ausnehmen von dieser Schuld.“ Das will sagen: „Alles Religiöse ist nun offiziell ‚Schuldpedagogik‘, alles Selbstbewußtsein der Pfarrer dem geschichtlichen Auftrag verpflichtet, solches deutsche Schuldbewußtsein zu vermehren und darin selbst möglichst ein Beispiel zu geben“ (Ziegert). Teile des deutschen Kirchenprotestantismus schwingen sich hier zu selbstberufenen Richtern über alles kirchliche und politische Leben in Deutschland auf. „Ihr Geschäft besteht darin, möglichst alle Differenz zwischen Politik und Moral, und ebenso zwischen Offenbarung und menschlichem Verkünder aufzuheben und fortwährend Entscheidungssituationen zwischen Gut und Böse, Links und Rechts, zwischen Freund und Feind, zwischen Gerechtigkeit und Verderben zu konstatieren, und dies alles als ‚verbindliche christliche Stellungnahmen‘ auszugeben“ (ebd.). Hier sei noch einmal an Johannes Groß erinnert: „Zum öffentlichen Klima der Bundesrepublik tragen auch die Kirchen ihren Scheffel Mehltau bei.“

„Schuld“ zwischen kultischem und moralischem Urteil: Luther und Rousseau

„Luther sagt: der Mensch ist von Natur böse; Rousseau scheint das Gegenteil zu behaupten. Formuliert man die Thesen beider Männer als Antinomie, so kennzeichnen sie einen Streitpunkt, der zwischen Theologen und Pädagogen oft umkämpft worden ist und viel Ärgernis angerichtet hat. Aber

gerade von der Pädagogik aus gesehen ist eine solche Antinomie sinnlos. Wäre der Mensch von Natur böse, so wäre er nicht erziehbar. Das hat Luther nie behauptet. Wäre er von Natur gut, so wäre er nicht erziehungsbedürftig. Das widerspräche der Meinung Rousseaus. Man muß also versuchen, den irreführenden Schein dieser angeblichen Autonomie aufzulösen“ – so Friedrich Delekat.⁸

Luthers These, daß der Mensch unter der Macht der Sünde stehe und darum von sich aus keiner wirklich guten Werke fähig sei, steht im Rahmen seiner Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein durch Glauben an Jesus Christus. Sie will keine theoretische Aussage über das Wesen des Menschen machen, sondern spricht das Urteil Gottes über ihn und seine Welt aus. Es ist, wie Delekat es formuliert, „ein streng theologisches, sogar kultisches Urteil, das besagt: Der Mensch verhält sich in den Augen Gottes nicht richtig, wenn er sein und der Welt Heil von einer Hebung der menschlichen Moral oder einer Verbesserung der Staats- und Gesellschaftsordnung erwartet... Das ist kultisches Denken. Seine kultlogische Konsequenz lautet: Es kommt nicht auf die moralische Leistung, sondern auf das Vertrauen zur Güte Gottes an. Nur wer sich auf sie, nicht auf die ‚Werke des Gesetzes‘ beruft, verhält sich in den Augen Gottes richtig.“

Löst man diese Sätze der Rechtfertigungslehre vom Kult los, so werden sie unverständlich. Das ist bereits in der Aufklärung geschehen, die hier innerweltlich-moralisch denkt. Während Luther und die Reformatoren in der Person und dem Werk Jesu ein heilsgeschichtliches Ereignis sehen, denkt die Aufklärung eher innerweltlich von dem Menschen Jesus und seinem Geschick her. Nichtsdestoweniger wirkt, worauf Delekat hinweist, der negative Gehalt der biblisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre in der europäischen Gesellschafts- und Kulturkritik weiter. Diese Kritik ist in den revolutionären Epochen fast immer mit eschatologischen Hoffnungen auf eine neue Welt und einen neuen Menschen verbunden und steht so, wenn auch meist unbewußt, in einem Zusammenhang mit der urchristlichen Reichgotteserwartung. Dagegen begründen die radikalen Kulturkritiker ihren Radikalismus damit, daß man die Menschen aus ihrem Schläfe aufwecken, ihnen das Unwahre, Heuchlerische und Unsichere ihrer Existenz möglichst eindrücklich moralisch zum Bewußtsein bringen müsse; sie glauben, daß schon darin, wenn nicht die Verheißung, so doch die Voraussetzung einer besseren Zukunft liege. Die Konsequenz daraus ist freilich zumeist die Forderung einer radikal anderen Politik, einer Neuordnung der Gesellschaft und einer besseren Erziehung.

Die Reformatoren unterscheiden in der Ethik zwischen der „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ (*justitia coram Deo*) und der „bürgerlichen Gerechtigkeit“ (*justitia civilis* bzw. *coram hominibus*). Von der „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ sagen sie, daß sie nicht durch die „Werke“, d.h. durch moralische Leistungen erworben werden könne, sondern dem Glaubenden geschenkt werde, der sich ausschließlich auf das in Christus geschenkte Heil verlasse. Die „bürgerliche Gerechtigkeit“ ist für sie „politische Ethik“. Das Wort „politia“ ist bei Luther so weit gefaßt, daß alle Aufgaben der christlichen Obrigkeit und die Pflichten der christlichen Untertanen darunter fallen. In der theologischen Fachsprache nennt man das den „ersten Gebrauch des Gesetzes“, den „*usus politicus*“, der vom „zweiten Gebrauch des Gesetzes“, dem „*usus theologicus*“, der als „*usus elenchthicus*“ den Sünder seiner Verlorenheit vor Gott überführt, begrifflich streng zu unterscheiden ist. Später kommt dann der „dritte Gebrauch des Gesetzes“ (*tertius usus legis*) hinzu, der als „*usus in regeneratis*“ dem Gerechtfertigten bzw. Wiedergeborenen den Weg eines auch gesellschaftlichen Wohlverhaltens des christlichen Staatsbürgers zeigt und sich, wie z.B. die Konkordienformel von 1577 zeigt, auch pädagogisch interpretieren läßt.

Das Verhältnis dieser drei Gebräuche des Gesetzes hängt nun von dem Einfluß ab, den der Kult auf „die Christenheit“ hat. Wenn er abnimmt, verstärkt sich die Reichweite des „*usus politicus*“. Das kirchliche und theologische Interesse verlagert sich dann auf den „*tertius usus legis*“. Im letzteren liegen die Anfänge der pädagogischen Autonomie.

Grundsätzlich aber richtet sich bei den Reformatoren die Formulierung der christlichen Glaubenswahrheit gegen jede Pädagogisierung des Evangeliums, mag es sich um eine juristische Auffassung und Handhabung des Bußsakraments, um klösterliche und private Gelübde oder überhaupt um die Mittlerrolle des Priesters handeln. Christlicher Glaube ist für sie nicht Zustimmung zum Dogma der Kirche, sondern „*fiducia*“ (Vertrauen), als solche nicht das Produkt einer planmäßigen christlichen Erziehung, die zunächst das Gefühl anspricht und die Phantasie beschäftigt, danach zum Begreifen und Bejahen dogmatisch formulierter Glaubenswahrheiten hinführt, um schließlich im Dienst kirchlicher oder kirchenpolitischer Aufgaben den Einsatz des Willens und der Tat zu verlangen. Der Glaube kommt aus dem Hören (der Predigt), wie Paulus sagt (Röm. 10,17). Ebenso werden die sogenannten

christlichen Tugenden (Gal. 5,22) nicht wie die aristotelischen durch Gewöhnung erworben und durch Übung habituell gemacht, sondern sind „Früchte des Heiligen“.

Trotz dieser Antithese gegen Übergriffe der Pädagogik in den Bereich des Glaubens hat die Reformation eine gewaltige pädagogische Wirkung ausgelöst. Sie hat ihre Anhänger zu einem selbständigen Urteil in Glaubens- und Gewissensfragen erzogen. „Es scheint ein Paradoxon vorzuliegen. Die Pädagogisierung des Evangeliums wird mit Entschiedenheit abgelehnt; aber die reformatorische Bewegung löst tiefgreifende pädagogische Wirkungen aus“ – so Delekat.

Wenden wir uns nun Jean Jacques Rousseau (1712-1778) zu, so hat nach Delekat seine These, daß der Mensch von Natur gut sei, mit der entgegengesetzten Luthers überhaupt keine direkte Beziehung, auch keine polemische. Seine anthropologischen Grundbegriffe stammen nämlich aus dem Naturrecht; sie werden aber von ihm in origineller Weise aktualisiert. Die erste Frage ist nun, ob er wirklich der Meinung gewesen ist, daß es einen „reinen Naturzustand“ (*état pur de nature*) in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit tatsächlich gegeben hat. Dies verneint aber Rousseau. Er will – ich folge hier Delekat – mit dem, was er selber über den „Urstand“ sagt, nicht die Entwicklungsgeschichte der Menschheit beschreiben. Er schaltet vielmehr „alle Tatsachen“ und „historische Wahrheiten“ von Anfang an aus und sagt, daß sie seine Fragestellung nicht berühren. Diese werde viel besser gefördert durch „hypothetische und bedingungsweise gültigen Vernunftüberlegungen“ (*raisonnements hypothétique et conditionnels*). Das will sagen: Es geht dabei nicht um einen geographisch, paläontologisch oder historisch bestimmbaren Menschentyp, sondern um den „Menschen an sich“ (*l'homme en général*), um die Idee des „Menschen, wie er aus den Händen seines Schöpfers hervorging“. Tatsächlich hat es ihn nie gegeben. Nicht einmal die Bibel behauptet das. Aber er ist das Urbild des wahren Menschen, das Gott vor Augen hatte, als er ihn erschuf. Von ihm ist auszugehen, wenn man nach dem Ursprung der Ungleichheit in der empirischen menschlichen Gesellschaft fragt. Mit anderen Worten: Der Begriff vom „Naturmenschen“ wird damit zu einem methodisch verbindlichen heuristischen Prinzip der Anthropologie.

Ein weiteres Problem taucht auf, wenn man wissen will, was Rousseau mit dem Satz gemeint hat, daß der Mensch, so wie er aus den Händen seines Schöpfers hervorging, „gut“ gewesen sei und daß erst die Gesellschaft ihn „schlecht“ mache. Versteht man die Begriffe „gut“ und „schlecht“ moralisch, so ist nicht einzusehen, warum die Vergesellschaftung als solche schlecht macht. Diese Schwierigkeiten verschwinden allerdings, sobald man die Termini „gut“ und „schlecht“, angewendet auf die apriorische Idee des Menschseins, nicht moralisch, sondern ontologisch versteht. Rousseau denkt dabei nicht an gute oder

schlechte Eigenschaften und Verhaltensweisen des Menschen, sondern im Sinne von 1. Mose 1,31 an ihr schöpfungsmäßiges Gutsein (*bonitas*). Von da aus interpretiert, bedeutet der Satz: „Der Mensch ist von Natur gut“ einfach, daß er von Gott als ein in sich vollkommenes Wesen (*creatura perfecta*) erschaffen wurde. Und diese seine ursprüngliche Vollkommenheit kann er niemals ganz verlieren, auch nicht in der schlechtesten Gesellschaft. Auch der entartete und entstellte Mensch hört nicht auf, in diesem Sinne „gut“ zu sein. „Das pädagogische Grundprinzip Rousseaus ist von hier aus leicht verständlich. Es ist durchaus nicht nur ‚negativ‘. Er will seinen *Émile* keineswegs gänzlich aus der Gesellschaft aussondern. Aber er ist der festen Überzeugung, daß die kreatürliche ‚Güte‘ des Menschen die Oberhand gewinnt, wenn man ihm die Möglichkeit gibt, sein eigentliches Menschsein ungestört zu entfalten...“ (Delekat).

Rousseau hat durch diesen Glauben der Pädagogik eine völlig neue Orientierung gegeben; er hat sie zu einer autonomen und zentralen Wissenschaft gemacht. Der *usus theologicus legis* verschwindet in der pädagogischen Prinzipienlehre Rousseaus. Allerdings macht seine Kultur- und Sittenkritik stellenweisen den Eindruck einer Bußpredigt. Aber sie ist wesentlich Anklage der Gesellschaft, der das Aufrichtende, Tröstende und Aufbauende der neutestamentlichen Verkündigung fehlt.

Delekat faßt zusammen: Auf dem Boden der Humanitätsreligion werden alle Lebensgebiete „autonom“, zunächst die Religion selbst, in ihrem Gefolge die Ethik und Pädagogik und gleichzeitig Politik und Ökonomie. Die Religion wird als ein zur „wahren Menschlichkeit“ gehörendes natürliches Bedürfnis verstanden und entweder aus der Vernunft oder dem Gefühl abgeleitet, später im Gegensatz zu ihrer Stellung in der Staatskirche zur „Privatsache“ erklärt. Was ist im 19. und 20. Jahrhundert aus dieser „natürlichen Religion“ geworden? „Übriggeblieben sind von den ihr entsprechenden philosophischen Systemen und von ihrem Sentiment im 19. und 20. Jahrhundert nur vage Äußerungen wie,

daß man Gott auch in der Natur antreffen und verehren könne. Das läuft im besten Falle auf Max Schelers (1874-1921) ‚kosmovitale Einfühlung‘ hinaus. Im Denken der meisten heutigen Menschen ist Gott zu einem Fragezeichen geworden. Ihr religiöses Gefühl ist abgeschwächt und für sektiererische oder atheistische Propaganda anfällig geworden. Ihr theologisches Urteil ist unsicher, weil die einfachsten Vorkenntnisse fehlen...

Auch die Ethik wird autonom. Dies hatte zur Folge, daß das Gewissen seine biblische Orientierung verlor. Die Gewissensfreiheit ist zu einem ebenso leicht errichtbaren wie abbrechbaren Zelt geworden, hinter dem sich unerfüllbare Ansprüche verstecken können. Die Berufung auf das Gewissen wird umso unglaublicher, je lauter sie auftritt. Neben der christlichen gibt es zahlreiche andere Moralprinzipien, biologische, soziologische, psychologische und politische, die mit ihr in Konkurrenz stehen. Schlimmer als dies ist, daß die Ethik das Korrektiv verloren hat, das sie in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders in beiden christlichen Konfessionen trotz verschiedener Auslegung hat. Dies hat zur Folge, daß die Moral ‚moralistisch‘ wird. Man erwartet nicht, durch Gott gerechtfertigt zu werden, sondern rechtfertigt sich vor sich selbst und, sei es spontan oder unter Zwang, vor der Gesellschaft. Aber die Gesellschaft pflegt in ihrem Urteil über moralische Angelegenheiten wenig sachlich zu sein; sie ist selten hochherzig. Ihr Moralismus wird unerträglich, wenn politische Fehlentscheidungen, auch solche, die nicht zu kriminellen Delikten geführt haben, und individuelle Fehlritte, die dem Bereich des persönlichen Lebens angehören, planmäßig gesammelt, registriert und bei gegebenem Anlaß politisch ausgenützt werden. Das alles ist zwar nicht neu; es ähnelt den Methoden der alten spanischen Inquisition. Aber es hat zu allen Zeiten das Zusammenleben der Menschen vergiftet...”

Anmerkungen:

- 1 Das Folgende nach Richard Kämmerlings, in: Die WELT, 20.01.2012, S. 23.
- 2 Friedrich Delekat, Johann Heinrich Pestalozzi, Heidelberg (1926) ²1968, S. 259.
- 3 Das Folgende nach Johannes Gross, Die Misere der öffentlichen Gefühle. Vortrag am 7.12.1979 auf dem Herrenabend der Berliner Handels- und Frankfurter Bank in Frankfurt/M. Manuskript.
- 4 Friedrich Wilhelm Graf, Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011, S. 73-75.
- 5 ideaSpectrum Nr. 8/2012, S. 15.
- 6 Das Folgende nach Odo Marquard, Rechtfertigung. Bemerkungen zum Interesse der Philosophie an der Theologie, in: Gießener Universitätsblätter Heft 1, 1980, S. 78-87.
- 7 Das Folgende nach Richard Ziegert, Kirche ohne Bildung, Frankfurt a. M. 1997, S. 494-504.
- 8 Das Folgende nach Delekat, Pestalozzi (wie Anm. 2), S. 11ff.

„Religion“ als Platonismus oder Marxismus für das Volk?

Friedrich Schleiermacher hat, wie bereits erwähnt, in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ 1799 die Autonomie des Religiösen betont und Religion strikt von Metaphysik und Moral unterschieden. Im deutschen Protestantismus hat er damit schon im 19. Jahrhundert nur wenige Nachfolger gefunden. Gerade bei den religiös Konservativen setzte sich, auch gespeist aus antimodernistischen Affekten gegen eine als unsittlich und amoralisch empfundene bürgerliche Gesellschaft, eine Moralisierung christlicher Symbole durch. Das führt dann auch zur fast uferlosen Frage nach dem Verständnis von „Religion“. In eher soziologischer Perspektive wird unter „Religion“ eine „individuelle, emotional hochbesetzte und institutionalisierte Bindung an Sinndeutungs- und Wertzusammenhänge verstanden, die eine Gesellschaft grundlegend integrieren“. Odo Marquard wendet sich gegen Versuche, das Christentum als „Philosophie fürs Volk“ zu traktieren: „das Christentum einst etwa als Platonismus fürs Volk, das Christentum heute etwa als Marxismus fürs Volk“. Bekannt ist auch Franz Werfels Kritik an einem modischen Synkretismus, die er in seinem „Spiegel-mensch“ 1921 vortrug:

*Eucharistisch und thomistisch,
doch daneben auch marxistisch,
theosophisch, kommunistisch,
gotisch, kleinstadtdombau – mystisch,
aktivistisch, erzbuddhistisch,
überöstlich taoistisch,
Rettung aus der Zeit-Schlamastik
Suchend in der Negerplastik,
Wort und Barrikaden wälzend,
Gott und Foxtrott fesch verschmelzend?*

Zur Pluralisierung von „Religion“

Religiöse Sprache ist offenbar mehr als andere Sprachen des Menschen von persönlichen Sinninvestitionen, spezifischen Gebrauchskontexten und Funktionszusammenhängen mitbestimmt: Das Wort „Gott“ hat bei einer christlichen Beerdigung auf dem Alten Darmstädter Friedhof zumindest im Selbstverständnis des amtierenden Pfarrers einen ganz anderen Klanggehalt als in der Esoterik-Abteilung der Darmstädter Thalia-Buchhandlung. Dabei spielt auch die zunehmende grenzüberschreitende Kommunikation von Religion mit ihren Globalisierungseffekten in Richtung auf einen weithin privatisierten, auch durch moderne Religionsfreiheit geförderten unregulierten religiösen Ideenmarkt eine wichtige Rolle; sie erlaubt es Gruppen und Individuen, ihre jeweils besonderen Weltansichten, Lebensentwürfe, Vergemeinschaftungsvisionen und Heilserwartungen „religiös“ auszudrücken. Hinzu kommt die Hochkonjunktur von „Genetiv-Theologien“ auch als „Milieutheologien“ für bestimmte Gruppen, bei denen der jeweilige Gruppengott, klientspezifisch privatisiert und funktionalisiert, auch als Garant kollektiver Identität dient (Theologie der Hoffnung, der Befreiung und der Revolution bis hin zum „Funktionsgott“ für herrschaftskritische Emanzipationsprozesse oder zum „Schöpfergott“ als Moralgenerator in ökopietistischen Lebensreformbewegungen).¹

Klientspezifische Theologien provozieren auch Konflikte und Gegenreaktionen. Als Beispiel dafür sei aus historischer Perspektive der auf den Christengott der Bibel bezogene sogenannte „Fundamentalismus“ erwähnt, der, historisch gesehen, der Welt der „Farmen und Fencen“ des amerikanischen Westens entstammt, wo man den „Modernismus“ der Theologen des östlichen Neuengland schon immer als teuflische Neuerung empfand. Ihr setzte man die „fünf Fundamente“ der Religion entgegen: die totale Irrtumslosigkeit der Bibel auf allen Gebieten, die Jungfrauengeburt Jesu, das stellvertretende Blutopfer Christi, die Auferstehung des Erdenleibes und die Schrecken des Jüngsten Gerichts.² „Religionspädagogik“ wird hier meistens als Einübung in eine „korrekte“ Zitierfähigkeit der Bibel in ihrer jeweiligen meist moralgetränkten milieutheologischen Auslegung praktiziert.

Entgegen seiner Absicht fördert der Fundamentalismus aber gerade die von ihm bekämpfte Individualisierung des Glaubens.³ Der jüdische Kulturphilosoph Ludwig Marcuse, ein Schüler des liberalprotestantischen Theologen und Religionstheoretikers Ernst Troeltsch, hat im Blick auf die Vielgestaltigkeit des Christentums von „den Christentümern“ gesprochen, und der britische Historiker Peter

Brown von den vielen „micro-christendoms“. Erinnert sei hier z.B. an die stattliche Galerie von „Jesus-Porträts“ mit ihrem hochgradig konstruktiven, projektiven Charakter, die oft mehr über ihre Produzenten mit ihren sozialmoralischen und religiösen Milieus als über den historischen Jesus aussagen und vor allem deren Selbstvergewisserung und Stabilisierung dienen. Diesen Pluralkonstruktionen entspricht auch die „Dekonstruktion“ homogenitätsfixierter Bilder durch postmoderne Denker: „Religion“ ist das, was jeder einzelne dafür hält („Speisekartenreligion“). Den für Religionsdeutung zuständigen „Kulturwissenschaften“, d.h. auch den christlichen Theologien, der Wissenschaft vom Judentum, den Islamwissenschaften und auch einer „allgemeinen“ Religionswissenschaft drohen dadurch klare Kriterien zur Unterscheidung von Religion und Nicht-Religion abhanden zu kommen.

Trotz dieser Kritik an homogenitätsfixierten Bildern von „Religion“ hat allerdings der reflektierte Gebrauch der Singulare Judentum, Christentum und Islam sein Recht, bleiben doch auch angesichts aller „Götterwanderung“ und Mythentransfers z.B. zwischen den drei „abrahamitischen“ Monotheismen und unbeschadet der hohen Plastizität religiöser Bildsprachen Judentum, Christentum und Islam in Heiligen Texten, religiösen Institutionen, theologischen Denkstilen und ethischen Überlieferungen elementar getrennt.⁴ Dies gilt z.B. auch angesichts des (nicht nur) bei Klaus-Peter Jörns⁵ begegnenden, auf einer Religionssoziologie (Thomas Luckmann) und Kulturtheorie (Jan Assmann) aufbauenden und mit liberalem Pathos vorgetragenen, allerdings individualistisch überzogenen „Evangelium“ einer Liebe, die alle Gegensätze und Konflikte von Menschen, Kulturen und Religionen als einer Art religiösem „Weltkulturerbe“ oder „Weltreligionserbe“ für „Weltbürger“ aufheben soll.

Zu diesen eher wissenschaftsinternen Problemen kommt die Wahrnehmung komplexer Umbruchsituationen, die Stichworte wie Ökumene bzw. multikulturelle/ multireligiöse Gesellschaft anzeigen, prozeßwütige, als Humanisten firmierende atheistische Agnostiker und Freigeister, Ethno-Theologien mit ihrer Verknüpfung von Nationsmythen mit religiöser Symbolsprache, „Fundamentalisten“ aller Couleur mit ihrer hohen religionssemantischen Anfälligkeit für alle möglichen Ideologien, höchststrichterliche Tendenzen, die negative Religionsfreiheit der positiven vorzuziehen, die Abdrängung des Religiösen in den Privatbereich, der Verdacht der Belanglosigkeit und des Produzierens von „Gutmenschenpapieren“, die zwar eine „reine Gesinnungsethik“ verkörpern, aber politikuntauglich sind, anzeigen.⁶ Nicht nur in der religionspädagogischen Diskussion mischen sich theologische, pädagogische, soziologische und kulturpolitische Argumente, theoretische und praktische Interessen, seelsorgerliche und organisatorische Gesichtspunkte, affektiver Handlungswille und kühle Analysen auch im Blick auf das Verständnis von „Religion“ zu einem schwer zu durchdringenden Geflecht, wie auch der durch „Signalwörter“ angedeutete Pluralismus der religionspädagogischen Konzeptionen bzw. Konzepte zeigt: z.B. Religionspädagogik als „religiöse Kulturhermeneutik“, als „Wahrnehmungswissenschaft gelebter Religion“, als Programm „ästhetisch konturierter“ „Religions-Bildung“, als „profane“ oder „pluralitätsfähige Religionspädagogik“, als „Evangelische Bildungsverantwortung“, „Fortsetzung der reformpädagogisch orientierten Religionspädagogik“, als „Streit zwischen Symboldidaktik und semiotisch orientierter Zeichendidaktik“, zwischen „wahrnehmungsästhetisch akzentuierender und ethisch-politisch orientierter religiöser Bildung“, als Warnung vor einer „Infantilisierung der protestantischen Religionskultur durch einen neuen mystisch-religiösen Symbolismus“, als „verantwortliche Wahrnehmung von Freiheit und Freiheitsrechten“ usw. Was manche sonst divergierenden Konzepte allerdings eint, ist der Versuch, sie nicht länger von einem „Kirchen- bzw. Institutionsbezug“ her zu entwerfen. In historischer Perspektive wurde seit der Aufklärung „Religion“ z.B. als ein verschieden begründetes, zur „wahren Menschlichkeit“ gehörendes natürliches Bedürfnis verstanden. Von dieser „natürlichen Religion“ sind heute aber nur vage Äußerungen wie die, daß man Gott auch in der Natur antreffen und verehren könne, übrig geblieben. Im Denken der meisten heutigen Menschen ist Gott zu einem Fragezeichen geworden. Ihr religiöses Gefühl ist abgeschwächt und für sektiererische oder atheistische Propaganda anfällig geworden. Ihr theologisches Urteil ist unsicher, weil – trotz aller religionspädagogischen Bemühungen – die einfachsten Vorkenntnisse fehlen, von lebensweltlichen und emotionalen Bezügen einmal ganz abgesehen.

Ein Beispiel für diese Entwicklung stellt die Geschichte der Frankfurter Universität dar, die bekanntlich 1914 ohne Theologische Fakultät gegründet wurde.⁷ Insgesamt treffen hier im Blick auf die Bestreitung der Notwendigkeit bzw. Wünschbarkeit einer Theologischen Fakultät mehrere, auch religiöse und weltanschauliche Aspekte zusammen: Einmal der Szientismus, d.h. der Glaube an den Fortschritt durch Wissenschaft. Sodann laizistische linksliberale bzw. sozialistische Bestrebungen einer Privatisierung der Religion, die auch in einem großbürgerlichen Gewand auftreten können. Es wäre

allerdings vordergründig, das hier waltende programmatische, auch vom Willen jüdischer Stifterfamilien hergeleitete „weltlich, säkular und liberal“ lediglich im Gegensatz zu „christlich“ zu definieren, ging es hier doch um den Ausschluß jeder, also auch einer nichtchristlichen Theologischen Fakultät! Daß diese religiös-distanzierte kulturpolitische Haltung sich z.B. auch auf den vom jüdischen Bankier Jakob Heinrich Schiff gestifteten Lehrstuhl für semitische Philologie bezog, zu dem insbesondere die Pflege „talmudischer und targumischer Studien“ gehörte, geht aus der Stellungnahme des damaligen Rektors der Frankfurter Akademie der Sozial- und Handelswissenschaften, also der Vorgängeranstalt der Frankfurter Stiftungsuniversität Richard Wachsmuth vom Januar 1914 an Oberbürgermeister Adickes hervor, die diese inhaltlichen Vorgaben als wissenschaftlich vertretbar nur unter der Voraussetzung ansah, „daß auf den Lehrstuhl nicht ein Mann berufen wird, der die talmudischen Studien in jener unwissenschaftlichen dilettantischen Weise betreibt, wie das gewöhnlich in den rabbinischen Kreisen geschieht“. Auch im Blick auf Martin Bubers Lehrauftrag für „jüdische Religionswissenschaft und jüdische Ethik“ (ab 1923) bzw. seine Honorarprofessur für „Religionswissenschaft“ (ab 1930) spielten ähnliche Überlegungen eine Rolle: Franz Rosenzweig wollte, indem er Buber für den Lehrauftrag in Vorschlag brachte, verhindern, „daß es nun irgend ein Rabbiner macht, und daß die ‚Fakultät‘, die sicher daraus wird..., eine Rabbinerbildungsanstalt zu den übrigen wird.“

Was sollte aber an die Stelle der Theologischen Fakultät(en) treten? Eine reduktionistisch als „kritisch-analytische“ Behandlung aller Konfessionen im Rahmen der Geisteswissenschaften verstandene „Religionswissenschaft“? Oberbürgermeister Adickes suchte damals Unterstützung für diese seine laizistischen Pläne bei dem Theologen Adolf von Harnack, dem großen Wissenschaftsorganisator und liberalen Gelehrten der Berliner Universität. Zu seiner großen Enttäuschung war Harnack aber eher bereit, auf eine Medizinische Fakultät zu verzichten, da bereits viele naturwissenschaftliche Fächer in Frankfurt schon vorhanden seien, als auf eine Theologische Fakultät! Denn: „Unsere Kultur ist von evangelisch-protestantischem Geist durchtränkt, und eine Universität darf Lehrstühle nicht entbehren, die sich mit den Wurzeln derselben beschäftigen.“ Adickes hielt dieses kulturprotestantisch-liberale Gutachten wohlweislich unter Verschuß! Auch so konnte sich „Liberalität“ äußern!

In diesem Zusammenhang sei auf eine auch religionskulturell „besonders charakteristische Strömung der Frankfurter Intelligenz“ in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg hingewiesen, die Hammerstein beispielhaft durch Leo Löwenthal verkörpert sieht: „Anders als sein Vater – ein Frankfurter Arzt von entschieden positivem, platt materialistischem Wissenschaftsglauben – wandte sich Löwenthal zusammen mit anderen jüdischen Intellektuellen einem orthodoxen Judentum zu. Der Zuzug ostjüdischer Familien nach Frankfurt brachte die ‚einheimischen‘ Juden seit langer Zeit erstmals wieder mit einem Phänomen ihrer Herkunft in Berührung, das ihnen im allgemeinen ebenso fremd wie den nicht-jüdischen Frankfurtern war. Die eigenartige Spiritualität und mystische Ergriffenheit der ostjüdischen Prediger erweckte gerade bei jungen Juden den Glauben, hier das wahre, lebensvolle, ursprünglich reine Judentum, die letzte Offenbarung des eigenen, innersten Wesens zu erleben. Der Protest gegen ... die oft übereifrigen Anpassungsversuche ihrer bürgerlich-liberalen Eltern, das allgemeine Zeitgefühl innerer Verarmung und eine ebenso konfessionsübergreifende, diffuse Sehnsucht nach Leitideen und Führerpersönlichkeiten bestärkten diese neue Frömmigkeit. Ein von diesen Jugendlichen verehrter Rabbiner, Nehemia Anton Nobel, sammelte damals denn auch eine ganze Reihe schwärmerischer Anhänger aus reichen bis armen Häusern um sich, eben auch [Leo] Löwenthal, Erich Fromm, [Siegfried] Kracauer und Ernst Simon. Auf diese Weise erhielten die Beteiligten dieser Gruppe eine gute Kenntnis des Judentums, wenngleich sie religiös keineswegs dauerhaft geprägt blieben.“ Übrigens war Nehemia Anton Nobel (1871-1922) 1921 für den Lehrauftrag für Religionswissenschaft und jüdische Ethik an der Frankfurter Universität vorgeschlagen worden. Ehe er jedoch seine Lehrtätigkeit aufnehmen konnte, verstarb er plötzlich am 24.1.1922. An seiner Stelle schlug der Vorstand der Israelitischen Gemeinde Franz Rosenzweig vor, der aber, wegen eigener Krankheit, am 12.1.1923 Martin Buber den Lehrauftrag antrug.

Der religionskulturell eher liberale Buber erschien dem Frankfurter Universitäts-Kurator Riezler als „ausgezeichneter Kenner der orientalischen Religionen und insbesondere der Mystik“. ⁸ Die von Buber im Eugen Diederichs-Verlag 1909 erstmals herausgegebene, „Ekstatische Konfessionen“ betitelte Sammlung von mystischen Schriften aus Orient und Okzident, Antike, Mittelalter und Neuzeit diente z.B. Robert Musil als Quelle seiner Mystiker-Zitate im „Mann ohne Eigenschaften“. „Bubers Auffassung der Mystik als persönliches, nicht mitteilbares, ekstatisches und deshalb Freiheit (von der Welt) erzeugendes, subjektives Erlebnis kann wie die meisten der Mystikkonzeptionen der Jahrhundertwen-

de den eigentlichen Erlebniskern der mystischen Ekstase, der in der differenzlosen Einheit des Ich und des Ich mit der Welt im Ich liegt, vom positiven Glauben an einen Gott trennen. Diese Auffassung und die Termini ihrer Formulierung sind dabei deutlich einigen um 1900 relevanten Positionen des geistigen Lebens verpflichtet, so vor allem der Sprach- und Erkenntnistheorie Nietzsches bzw. [Fritz] Mauthners, der Lebensphilosophie (Diltheys mit der zentralen Kategorie des Erlebnisses) und dem wiederaufkommenden philosophischen Idealismus, welcher die Welt als im (erlebenden) Subjekt gegebene aufnehmen kann.“⁹ Bubers Rekurs auf mystische Vorstellungen paßt auch zu der durch die Marginalisierung religiöser und metaphysischer Vorstellungswelten auch im Umkreis der Frankfurter Universitätsstiftung 1914 ausgelösten lebensweltlichen Verunsicherung, auf die z.B. Lebensphilosophie, die Umdeutung des wissenschaftlichen Monismus zum Religionsersatz, die George- und Marx-Verehrung und auch die Neigung zu „mystischen“ Vorstellungen gehören.

Heutige Rückgriffe auf „Mystik“ sind bekanntlich eher pragmatisch orientiert. Hinzu kommt, daß bei solchen Rekursen oft der Bezug auf eine konkrete „Religion“ fehlt, ja, daß es so etwas wie eine konfessionslose, ja sogar „gottlose Mystik“ gibt! Im Umkreis pluralistischer Religionstheologie wird „Mystik“ zumindest „transkonfessionell“ verstanden, das heißt als etwas, das keinen Grenzen und Bedingungen der konkreten Religionen mit ihren Konfessionen unterliegen soll. Insbesondere Vertreter einer eher pantheistisch orientierten Religionswissenschaft setzen auf ein „übergeschichtliches“, „transkonfessionelles“, „einheitliches“ Mystikverständnis, demzufolge Mystik so etwas wie eine „Verschmelzung oder Identität von Göttlichem und Menschlichem“ ist. Hier herrscht dann die Überzeugung, daß alle Religionen und Kulturen von einer einzigen Mystik leben, die sich dann „konfessionsspezifisch“ differenzieren kann. Mystik gilt als eine „Übererfahrung“ jenseits aller „religiösen Sonderheiten“. Ja: Die traditionell meist für notwendig gehaltene Anbindung der Mystik an eine positive Religion ist heute umstritten! Seit der auf William James (1842-1910) zurückgehenden religionspsychologischen Behandlung der Mystik konnte der Gegenstand der mystischen Erfahrung von dieser selbst abgetrennt werden, so daß mystische Erfahrung sich nicht mehr auf eine positive Religion zu beziehen braucht. Religion und Mystik werden als psychischer Zustand psychologisiert und damit naturalisiert. Entscheidend ist jetzt nicht mehr die (psychologisch ohnehin nicht faßbare) Existenz oder Nichtexistenz eines „Göttlichen“, sondern dessen Wirkung auf den religiös empfindenden und handelnden Menschen. Damit ist auch gesagt: Nicht nur die allgemein anerkannten Weltreligionen können als „Religion“ gelten, sondern auch die „religiösen“ Gefühle einzelner, die nicht in ein Dogmensystem bzw. in eine Kirche eingebunden sind. Damit wird – neben der Auflösung des Bezugs der Mystik auf eine positive Religion – der Begriff der Mystik auch aus seinem früheren theologischen Zusammenhang herausgelöst. So verstand z.B. Martin Buber, wie erwähnt, Mystik als ekstatisches Erlebnis, was aber seine letztliche Ausrichtung auf die traditionell-religiöse Mystik und deren Anbindung an positive Religionen nicht unmöglich machte. Eine nicht uninteressante „Überblendung“ gab es hier zwischen ihm und dem Tübinger Indologen Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962), dem Mitbegründer und Leiter der „Deutschen Glaubensbewegung“, die sich im Dritten Reich, lanciert von Ideologen eines „neuen“ Glaubens in der NSDAP, als Repräsentantin eines „völkischen“ Glaubens nach vorn schob. „Unser heiliges Land ist und bleibt Deutschland“ hieß ihre Parole. Nicht auf dem Christentum, sondern auf der „göttlichen Seelenhaltung der germanischen Ahnen“ sollte Deutschlands Zukunft ruhen. Wilhelm Hauer hatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Indien für die Basler Missionsgesellschaft gewirkt und zeitweilig auch mit dem bekannten Marburger Religionswissenschaftler Rudolf Otto¹⁰ an einem „Religiösen Menschheitsbund“ gearbeitet. Hauer stand in der Tradition des religiösen Liberalismus und träumte von großen religiösen Synthesen. Seine Anhänger versuchten in der nach 1945 gegründeten „Arbeitsgemeinschaft für freie Religionsforschung und Philosophie“, ihren Meister als einen hoffnungslos unpolitischen und schamlos von den Nazis instrumentalisierten Denker zu salvieren. Da sah Martin Buber, bei aller Wertschätzung des Indologen und religiösen Denkers Hauer, schon eher den bei diesem herrschenden Zusammenhang von Religion und Diktatur, den Widerspruch von religiöser Freiheitssehnsucht und geistigem Zwang: „Es war insbesondere bei Hauer bemerkenswert, wie er zugleich sein eigenes Freiheitsbedürfnis bekannte und die Notwendigkeit des Kommens einer Zwangsordnung erklärte, wie er das Fazit zog, alle seien sich, wiewohl ‚aus verschiedenen Seelenräumen‘ in der Wesentlichkeit des ‚Gehorsams‘ einig – als ob es nicht *alles* darauf ankäme, *wem* man gehorcht“: So Buber am 4.1.1933 in einem Brief an seine Frau von einer Tagung mit Hauer unter dem Thema: „Die geistigen und religiösen Grundlagen einer völkischen Bewegung“. Daß Hauers „Bund der Kögenger“ eine „linke“ Abspaltung von den eher pietistischen „Bibelkreisen“ (BK) war, wird oft übersehen.

Übrigens wurde Martin Buber durch ein hektographiertes Rundschreiben von Seiten der Universität Frankfurt am Main offiziell zur Teilnahme an der Bücherverbrennung am Abend des 10.5.1933 auf dem Frankfurter Römerberg eingeladen, bei welcher der evangelische Hochschulpfarrer Lic. Otto Fricke (1902-1954), den der spätere Landesbischof von Nassau-Hessen und bekannte Semitist Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich einen „fanatischen DC-Mann“ nannte, die Ansprache hielt. In der zweiten Jahreshälfte 1933 war Fricke dann schon auf der anderen Seite! Ob Bubers eigene Schriften damals auf dem Römerberg mitverbrannt wurden (eine Liste der verbrannten Bücher existiert wohl nicht), ist eher unwahrscheinlich, „wenn man etwa die gewisse Hochachtung in Betracht zieht, mit der noch 1935 die vom Institut zum Studium der Judenfrage herausgegebene und im parteioffiziellen Verlag Franz Eher Nachf., München, in 2. Auflage erschienene Schrift ‚Die Juden in Deutschland‘ von Buber redet. Dieser gilt hier als jüdischer Kronzeuge gegen den Weg der Assimilation und zugleich als Vertreter eines jüdischen Rasse- und Volkstumsdenkens: ‚Es ist, als ob er genau die gleiche Sprache spräche und genau die gleichen Erkenntnisse entwickelte wie die völkische Geschichtsauffassung. Er vertritt den Primat des Blutes gegenüber den Faktoren der Umwelt. Und so kommt Martin Buber zu dem Programm des Zionismus, dessen lauterster und angesehenster Vertreter er wohl ist‘.“

Mein verstorbener Frankfurter Kollege Willy Schottroff, dem ich diese Informationen verdanke, zitiert auch aus einem an ihn gerichteten Schreiben des Stadtarchivs Frankfurt am Main vom 30.5.1985, das in die gleiche Richtung weist: „Es ist unwahrscheinlich, daß Bubers Bücher mitverbrannt wurden: der Zionismus wurde von den Nationalsozialisten bis etwa 1936 nicht nur geduldet, sondern teilweise sogar gefördert; erstes Ziel des Zionismus ... war die Mobilisierung jüdischer Auswanderungsbereitschaft, dies kam den nazistischen Zielen entgegen. Außerdem waren zwar die Werke jüdischer Schriftsteller besonders Ziel der Bücherverbrennung 1933, andererseits wurden spezifisch jüdische oder judaistische Bücher kaum angetastet, man wollte schließlich ‚das fremde Volkstum‘ achten.“ Zumindest in der protestantischen Buber-Rezeption werden diese Zusammenhänge, mit Ausnahme von Kurt Nowak, nicht weiter thematisiert

Heute sucht man Mystik etwa in der Psychologie C. G. Jungs und seiner Schüler, in der Ökologie, in Musik, Literatur, System- und Informationstheorie, Biologie und Astrophysik. In dem hier angestrebten „neuen Denken“ spielen „Ganzheitserfahrungen“ eine wichtige Rolle, die wegen ihrer Totalität auch als „religiös“ bezeichnet werden. Neben politisch-ökologischen und auch feministischen Motiven spielt bei diesem Rückgriff auf voraufklärerische Traditionen im Protestantismus vor allem auch das Interesse an einer Rückgewinnung von „Spiritualität“ eine wichtige Rolle, was sich auch mit keltisch-germanischen Mythen, altägyptischen Sonnen- und Pyramidenkulten oder mit matriarchalischer Religiosität auch kirchenkritisch und berufspolitisch (z.B. Feminismus) verbinden läßt.

Religiöse Sprache und vorgängige Wertentscheidungen

Religiöse Sprache ist, wie bereits erwähnt, mehr als andere Sprachen von persönlichen Sinninvestitionen, spezifischen Gebrauchskontexten und Funktionszusammenhängen mitbestimmt. Die verschiedenen Zugangsweisen zur „Religion“ und deren Beurteilung setzen vorgängige Wertentscheidungen voraus:

- z.B. diejenige der Religionskritik (Feuerbach → Karl Marx, Dawkins → Feuilletonismus),
- z.B. diejenige der sich eher an Gruppen und Kollektiven orientierenden klassischen Religionssoziologie (Weber, Durkheim, Troeltsch, Simmel);
- z.B. diejenige der individual-anthropologisch vorgehenden neueren Wissenssoziologie (Scheler, Gehlen, Plessner, Berger, Luckmann).

Grenzüberschreitende Kommunikation von Religion in Richtung auf einen privatisierten, unregulierten religiösen Ideenmarkt sowie eine Hochkonjunktur von „Genetiv-Theologien“ („Theologie der...“) auch als „Milieutheologien“ für bestimmte Gruppen, bei denen der jeweilige „Gruppengott“, klientelspezifisch privatisiert und funktionalisiert, auch als Garant kollektiver Identität dient, provozieren auf der anderen Seite auch den „streng“ auf den „biblischen“ Gott bezogenen sog. „Fundamentalismus“ auch in „evangelikaler“ Gestalt, der sich mit der einst von Pietismus und Erweckung abgelehnten starren, es-haften, doktrinär vorgegebenen, auf „objektiven“ Fundamenten beruhenden kirchlichen Dogma panzert.

Zu subjekttheoretischen Ansätzen

Demgegenüber fällt z.B. in auch religionspädagogisch wichtigen Vorschlägen heutiger „Perspektivkommissionen“¹¹ auf, daß hier gerade „Subjektivität“ zur theologischen Zentralkategorie erhoben wird, wobei bestimmte Gesellschaftstheorien und (eher liberale) Einsichten protestantischer Rechtfertigungslehre miteinander verschränkt werden.

Über den subjekttheoretischen Ansatz bleibt man einerseits protestantischer personaler Ontologie verhaftet. Andererseits versucht man, auch „postmoderne“ Anliegen aufzunehmen, z.B. das Zurücktreten des „Konfessorischen“ hinter dem „Dialogischen“. „Gemeinde“, ob in Kirche oder Klassenzimmer, wird dann als „Vermittlungsagentur im Konstitutionsvorgang handlungsfähiger Subjekte“ verstanden.

Freilich: Christlicher Glaube wird nicht wirklich expliziert, wenn wir diesen theologisch nicht bis auf das einzelne Ich hin durchdeklinieren, was mit der Kategorie der Subjektivität geschehen kann. Auf der anderen Seite aber kann das Ich „weder Fundament theologischer Explikationsprozesse noch letzte Grundlage theologischer Begründungen sein“, kennzeichnet unsere zeitgenössische Kultur doch eine unübersehbare Krise der Subjektivität! „Als Begründungskategorie ... ist die Kategorie der Subjektivität theologisch weder notwendig noch brauchbar. Brauchbar, aber nicht notwendig ist sie allenfalls als Aneignungskategorie, welche die individuelle Konkretion des Glaubens im je eigenen Leben auf den Begriff bringt.“¹²

Zur Pluralität der Jesus-Bilder

Von hier aus stellt sich auch die Frage nach den verschiedenen Jesus-Bildern. Bekannt ist Albert Schweitzers Feststellung in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“¹³: „So fand jede Epoche der Theologie ihre Gedanken in Jesus, und anders konnte sie ihn nicht beleben. Und nicht nur die Epochen fanden sich in ihm wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit. Es gibt kein persönlicheres historisches Unternehmen, als ein Leben-Jesu zu schreiben. Kein Leben kommt in die Gestalt, es sei denn, daß man ihr den ganzen Haß oder die ganze Liebe, deren man fähig ist, einhaucht.“ Im SPIEGEL provozierte dann Werner Harenberg: „Es gibt nicht einen Jesus, es gibt mindestens vier: der Jesus derer, die nicht an ihn glauben, der historische Jesus, der Jesus der Bibel, der Jesus der Kirche“. In Wallfahrtsorten begegnen uns „entrückte“, ästhetisch verklärte Jesusbilder (der „Jesus von oben“). In Mal Gibsons Film „Die Passion Christi“ ist Jesus ein Matthias Grünewald mit den Mitteln des modernen Kinos (der „Jesus von unten“). Weiter: Ist Jesu Passion nicht ein Motiv für unser Handeln in der Welt, Gottes Hingabe nicht eher ein Gleichnis für unsere Hingabe an die Mitmenschen? Dietrich Bonhoeffer wird hier mit Inbrunst zitiert. Ein „Jesus ohne oben“, ohne „Metaphysik“: Das klingt für manche schockierend, für andere aber auch befreiend! Ein glaubwürdiger Jesus als Chiffre unserer Menschen- und Weltverantwortung! Erinnert sei an Kurt Marti:

*abwärts
helfen dir alle heiligen
unten ist der tisch
des talgotts schon gedeckt
die nacht
wird sehr herzlich sein.*

Für biblisches Denken ist das aber nur die halbe Wahrheit! Gott in der Tiefe – Gott in der Höhe: Beides gehört zusammen! Stimmt es in systematisch-theologischer und auch religionspädagogischer Perspektive wirklich, daß wir dem heutigen Menschen, dem das Wort „Gott“ kaum noch etwas sagt, mit dem Aufruf zur Vermenschlichung der Welt wirklich ins Herz treffen? Ist nicht das Zurückstellen des eigenen Ichs gerade etwas „Unvernünftiges“? Nicht nur für Sigmund Freud, auf den man sich heute gern beruft, wenn man den Gottesglauben im biblischen Sinn als etwas Unzumutbares hinstellen will, ist es absurd, den Nächsten ohne Rücksicht auf sein Verhalten uns gegenüber wie uns selbst zu lieben. Gehören die Frage nach Gottes Handeln an und für uns und unser Handeln für die Welt nicht doch viel enger zusammen, als wir es ahnen? Ist Mitmenschlichkeit wirklich „natürlich“?

Niemand wird der Botschaft Jesu wirklich ansichtig, ohne sich zugleich seinem persönlichen Anspruch gegenübergestellt zu sehen! Sonst gerät das „eschatologische Heute“ schnell in den Bann eines im Gottesdienst, Hörsaal und Religionsunterricht eingeklagten

„journalistischen Heute“ mit seinen Schlagzeilen wie Nahostkonflikt, Terrorismus, Integration, Atomtod, Energiewende, Umwelt usw. Hier wird übersehen, daß z.B. der Apostel Paulus alle politischen

und administrativen Begriffe, die er in seinen Briefen verwendet, mit einer transzendenten Dimension versieht. „Dementsprechend waren auch seine Briefe nicht *politische* Verlautbarungen, Aufrufe oder Gesetze. Sie waren aber auch keine *religiösen* Dekrete, die die institutionelle und gesetzliche Grundlage einer neuen Religion darstellten. Vielmehr lassen sie sich am besten als immer neue und individuelle Anläufe des Paulus beschreiben, das *euaggelion* des *Kyrios Jesus Christos* darzustellen.“¹⁴

Zwischen eschatologischem und journalistischem Heute

Zu diesem „journalistischen Heute“ trägt z.B. Richard Dawkins¹⁵ mit seiner atheistisch begründeten Vision einer „schönen neuen Welt ohne Religion“ erheblich bei. „Stellen wir uns doch mal eine Welt vor, in der es keine Religion gibt – keine Selbstmordattentäter, keinen 11. September, keine Anschläge auf die Londoner U-Bahn, keine Kreuzzüge, keine Hexenverfolgung, keine Aufteilung Indiens, keinen Krieg zwischen Israelis und Palästinensern, kein Blutbad unter Serben/ Kroaten/ Muslimen, keine Verfolgung von Juden als ‚Christusmörder‘, keine ‚Ehrenmorde‘ usw.“ Dawkins verkündet in einem auch neurobiologisch aufgemotzten Wissenschaftspositivismus die Überzeugung, „daß wir und alle Tiere Maschinen sind, die durch Gene geschaffen wurden. Wie erfolgreiche Chicagoer Gangster haben unsere Gene in einer Welt intensiven Existenzkampfes überlebt; sie schufen uns, Körper und Geist, und ihr Fortbestehen ist der letzte Grund unserer Existenz. Der einzelne Körper ist lediglich ein vorübergehender Behälter für eine kurzlebige Kombination von Genen.“

Richard Schröder¹⁶ stellt die Gegenfrage: „Wer würde auf die Frage: ‚Wer sind Sie?‘ antworten: ‚Ich bin ein Behälter für Gene‘. Und wer begrüßt seine Mitmenschen mit den Worten: ‚Guten Morgen, liebe Maschinen!‘“ Warum sich kein gesunder Mensch ernsthaft als Behälter für Gene oder als Maschine versteht, liegt doch schlicht daran, daß wir irgendwie den Unterschied zwischen Person und Sache kennen. Unser „Körper“ kann gewogen und gemessen werden, unser „Personsein“ dagegen nicht. „Realität“ ist umfassender als „Empirie“!

„Empirie“ und „Realität“

Zu unserer „Person“ gehören unsere geistigen Beziehungen, gehört auch wesentlich die Liebe. Liebe im biblischen Sinne ist keine subjektive Gefühlsillusion oder eine punktuelle Sentimentalität, sondern grundlegendes, kreatives Lebenselement personaler Beziehungen, schöpferische Kraft, Zuwendung, Hingabe. „Realität“ ist mehr als man messen und wiegen kann. Zur „Realität“ gehört auch der lebendige, uns in Jesu Reden und Tun begegnende Gott. Und dieses Reden und Tun Jesu ist ein helfendes Tun, ist Liebe, Zuwendung und Hingabe. Für Paulus z.B. ist dies ein Leben, wie es „in Christus Jesus“ angeboten wird. Jesus ist es, der in seiner Person ein Stück „Evangelium“ auch in unsere geistliche Erfahrungswelt hinein Holt. Glaube im Sinne Jesu ist „eine Erfahrung mit der Erfahrung“, also eine Erfahrung zweiter Ordnung. „Zwar gibt es auch religiöse Erfahrungen als extraordinary Erlebnisse. Die sind aber mindestens zum Teil ambivalent... Aber ich nehme alles, was ich erlebe und erfahre, aus Gottes Hand.“¹⁷

Die „Religion“ auf der Zunge?

Im Unterschied z.B. zu den USA und von dort inspirierten „freichristlichen“ bzw. „freigemeindlichen“ Kreisen bei uns ist bei „normalen“ Protestanten lautstarkes Reden über „geistliche Erfahrung“ oft von Mißtrauen begleitet oder durch Scham-Grenzen behindert. „Religion“ gilt hier – auch in der Tradition aufklärerischer Rationalität – als Sache persönlicher Überzeugung; sie gehört in unser Herz und Gewissen. Das sollte uns auch auf die Mißverständlichkeit aller Transzendenzerfahrungen samt ihrer „(pseudo)missionarischen“ Verzweckung hinweisen. Die Anwesenheit Gottes in der Welt ist und bleibt sein freies Geschenk.

Todesleben gegen Lebensleben

Diesen Zusammenhang macht Paulus z.B. im Philipperbrief in besonderem Maße an sich selbst deutlich: Die „Beziehung-in-Christus“ wird im Blick auf ein „Sein bei Christus“ im Tode fortgeführt. Er lebt in der Spannung zwischen Todesleben und Lebensleben, die wir allein durch die Kraft von Bildern ausdrücken können. Aus der Perspektive des Todeslebens können wir das Lebensleben eben nicht wissen. Aber beide gehören für Paulus zusammen. Das Leben umgreift den Tod. Das läßt sich durch Bilder sagen, durch Erfahrungen von einem Neuwerden, von einem Getröstet- und Getragen-sein von außerhalb unserer selbst her, von einem ins Offene hineinstehenden Leben, das im Sichtba-

ren und Begreifbaren gerade nicht aufgeht, das eine Sprache braucht, die auch offen ist für Geheimnisvolles, für noch Ausstehendes, Zukünftiges. Das Lebensleben im Sinne des Paulus braucht eine Sprache, die auch Symbol, Licht, Ton, Farbe, Gebärde ist, eine Sprache für Fest und Feier, eine Sprache, in der Hoffnung und Freude sich ausdrücken. Mitten im Alltag wird so das Reich Gottes ein Stück weit eingeübt, bald mit, bald ohne Worte.

Denkender Glaube

Nachdenken über Gott: Da wird schnell deutlich, daß es schon innerhalb des Christentums (historisch genauer: der „Christentümer“) keine einheitliche Theologie gibt. Theologie wird auch hier in ganz unterschiedlicher Weise getrieben. Bisher hat hier die „historisch-kritisch“ verfahrenende Theologie einen gewissen Vorsprung. Dies hat neben historischen Gründen auch solche wissenschaftstheoretischen Charakters. Daneben spielen Gründe des öffentlichen Diskurses über „Religion“ eine wichtige Rolle. Daß es auch andere Zugangsweisen zur Bibel gibt, sei ausdrücklich erwähnt: Genannt seien z.B. die Tiefenpsychologische, die Fundamentalistische, die Sozialgeschichtliche und Materialistische, die Feministische und die Narrative Bibelauslegung sowie das biblische Rollenspiel (Bibliodrama). Weiter gibt es Bibelauslegung durch Musik und bildende Kunst. Bibelauslegung findet auch statt im jüdisch-christlichen Dialog und auch in ökumenischen Dokumenten.¹⁸

Im Unterschied z.B. zum Islam hat die evangelische und zunehmend auch die katholische Theologie die historische Erforschung der biblischen Texte zugelassen und vor allem auf Seiten des Protestantismus sogar kräftig gefördert. Die in den Bibeltexten vorausgesetzte „Wirklichkeit“ wird dann mit Mitteln der als exemplarisch „wissenschaftlich“ geltenden historischen Kritik bestimmt, deren Wirklichkeitsbegriff sich bekanntlich ausschließlich an wiederholbaren und überprüfbaren Daten orientiert. Wie steht es unter diesen Verstehensbedingungen dann mit dem Glauben an die Gottessohnschaft Jesu? Da hilft es wenig, die „historische Kritik“ einfach zum Teufel zu jagen. Nicht nur „Der Spiegel“ und „stern“ werden weiter bohren. Das ist ihr Geschäft. Wir müssen sagen und begründen, was wir unter diesen Verstehensbedingungen unter (auch „religiöser“) „*Realität*“ im Unterschied zu „*empirischer Wirklichkeit*“ verstehen. Wie können wir das tun?

Wir können vormodern-evangelikal reagieren und einfach das wörtliche Verständnis der Bibel ins Feld führen. Wir finden dieses auf unterschiedlichem Niveau z.B. bei den „Evangelikalen“. Hier wird die Überzeugung von der absoluten Glaubwürdigkeit der Bibel vor allem mit dem Schriftverständnis Jesu begründet, wie wir es in den Evangelien finden. Jesus habe das Alte Testament als einen vertrauenswürdigen Bericht über geschichtliche Tatsachen verstanden. Und Jesu Bibelverständnis sei für Christen doch absolut bindend und verpflichtend. Zudem spreche das Neue Testament selbst an einigen Stellen von der Inspiration und Glaubwürdigkeit alttestamentlicher Texte. Außerdem seien die Evangelisten Augenzeugen der Taten Jesu gewesen oder hätten direkt auf solche zurückgreifen können. Zu welchem Durcheinander das dann führt, kann man lesen, wenn man z.B. die Leserbriefe in „ideaSpectrum“ studiert. Was da alles als „bibeltreu“ begegnet, ist zum Teil haarsträubend.

Wir können aber auch vormodern-katholisch reagieren, wie es z.B. Papst Benedikt XVI. in seinem Jesus-Buch getan hat und dafür auch von Evangelikalen gelobt wird. Die Argumentation lautet im Grunde: Die katholische Kirche hat von Anfang an die beste Philosophie und damit auch Theologie gehabt. Und aus diesem theologisch-philosophischen Ansatz werden dann auch „historische“ Konsequenzen gezogen, die dann auf eine (wie auch immer geartete) „historische Kritik“ treffen. Neu ist das nicht, wenn man z.B. an Ignaz von Döllingers und Carl Josef Hefeles historische Kritik am Vaticanum I. (Unfehlbarkeitsdogma) von 1870 denkt.

Wir können auch „modern“ reagieren und nach dem Muster des Philosophen Immanuel Kant zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Wissen und Glauben unterscheiden und von der praktischen Vernunft her dann den Glauben dem Wissen vorordnen. Die Ethik kommt dann vor die Dogmatik! Dies ist dann der Ausweg der „Liberalen Theologie“ eines Albrecht Ritschl und Adolf (von) Harnack.

Um aus „historischen Fallen“ herauszukommen, stimme ich eher einer neueren „pragmatischen“, vor allem auch an „religiöser Sprache“ interessierten Religionsphilosophie zu, die davon ausgeht, daß das Verstehen des biblischen Zeugnisses auch von bestimmten (sprachlichen) Rahmen abhängig ist. Ein Beispiel: Während das Reden von „Auferstehung“ zur Zeit der frühen Christen noch „plausibel“ war,

ist dies für heutige Zeitgenossen, die von der grundlegenden Unterscheidung zwischen „Glaube“ und „Wissen“ ausgehen, nicht mehr einfach vorauszusetzen. Es gilt nun, die Zeitgenossen darauf aufmerksam zu machen, daß Glaube und Wissen auf einen gemeinsamen Rahmen angewiesen sind. „Wissen“ im Vollsinn des Wortes ist mehr, als man wiegen, messen und betasten kann. Und „Glaube“ ist nicht einfach das Fürwahrhalten von irgendwelchem (auch als „wissenschaftlich“ ausgegebenen) „Hokuspokus“. Es gilt, seine „Plausibilität“ aufzuzeigen, was nicht einfach heißt, ihn naturwissenschaftlich oder historisch zu „beweisen“. Verstehen wir unter „Wissenschaft“ lediglich dasjenige Wissen, das durch messende Verfahren erworben wird, müssen wir sagen: „Neben diesem wissenschaftlichen Wissen gibt es noch andere Weisen des Wissens, die für uns sogar gewichtiger sind. Dazu gehört an erster Stelle unser gelebtes Selbstverständnis mitsamt unseren lebensweltlichen Erfahrungen und lebensleitenden Überzeugungen.“¹⁹ Etwas anders formuliert: Wir müssen wieder lernen, zwischen „Realität“ und „empirischer Wirklichkeit“ zu unterscheiden! „Realität“ kann nicht an bloßer Gegenständlichkeit gemessen werden. Und zur „Realität“ gehört auch der biblische Gott!

Das ist auch für die Sprache wichtig! Schon die Erschließung von „empirischer Wirklichkeit“ bedarf der übertragenen Rede. Weiter: Eine Verständigung mit mir selbst bedarf ebenfalls vorrationaler Bilder. Und: Religiöser Glaube wird ebenfalls durch übertragene Redeformen getragen. Jeder, nicht nur der „Religiöse“, braucht Bilder! Kurz: Wissen ohne Glauben ist ebenso haltlos wie Glaube ohne klärendes Wissen dessen, was geglaubt wird. Wir wollen daran erinnern, daß jenseits „wissenschaftlicher“, heute meistens an „naturwissenschaftlichen“ Modellen orientierter Forschung nicht das freie Feld des wilden Mutmaßens beginnt, sondern daß auch dort die Sorgfalt des Denkens, der Wahrnehmung und des Unterscheidens unbedingt notwendig ist. „Auch wer die Religion und das Christentum bekämpfen und zum Atheismus bekehren möchte, sollte seine Gegner erst studieren und dann polemisieren“ – so zu Recht Richard Schröder (ebd.): „Die Frage, was ist der Mensch, wer sind wir? läßt sich mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht hinreichend beantworten. Das spricht nicht gegen die Naturwissenschaft, wohl aber gegen den Wahn, ihr ein Allerklärungskompetenz zuzuschreiben. Auch Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit, Schuld und Vergebung sind in unserer Lebenswelt von großer Bedeutung, aber für Naturwissenschaften schlechterdings unzugänglich.“

Das zentrale Stichwort „*Denkender Glaube*“ habe ich von Hermann Deuser²⁰ übernommen: „Es ist die Gott-Rede, in der die ‚göttlichen Dinge‘ [‚divine matters‘] auftreten... Die Präsenz des Göttlichen geschieht vermittelt, und diese Vermittlung gehört wesentlich zum Begriff der ‚göttlichen Dinge‘. In dieser Perspektive kann die Theologie den christlichen Glauben betont und treffend als ‚denkenden Glauben‘ charakterisieren. Das heißt, der Glaube ist nicht versetzt in ein ansonsten unzugängliches Jenseits, sondern der Glaube vermittelt, bezeugt und denkt die vorausliegende Wirklichkeit der ‚divine matters‘ unter und in den vollständigen Bedingungen dieses Lebens. ‚Denkender Glaube‘ ist demnach eine begründete Bestimmung für die menschliche Reaktionsform auf die göttliche Wirklichkeit und Wahrheit – und bezeichnet damit zugleich den Ursprungsakt der Theologie. Denn jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der divina veritas, den ‚göttlichen Dingen‘, zieht die betroffenen Menschen als glaubende und denkende in diesen Wirkungsbereich hinein. Deshalb wird jeder Glaube wie von selbst theologisch...“ Was hier ziemlich „geballt“ auftritt, soll im Folgenden anhand von Beispielen weiter erläutert und erprobt werden.

Seelsorge zwischen Gerhard Tersteegen und Sigmund Freud

Zum 80. Geburtstag seines Lehrers Gustav Adolf Benrath hat Friedhelm Ackva Grundlagen und Methoden der Seelsorge des niederrheinischen Erweckungspredigers und Liederdichters Gerhard Tersteegen (1697-1769) aufgrund der Neuauflage seiner Briefe durch den Mainzer Kirchenhistoriker²¹ in historischer und praktischer Absicht untersucht.²² Diesem Doppelakzent dient zunächst die kundige Einzeichnung des Elements des französischen und spanischen Quietismus aufnehmenden Seelsorgeverständnisses Tersteegens in Seelsorgetheorien des 20. Jahrhunderts. Seelsorge als Einführung in das Geheimnis der Gegenwart Gottes und seiner guten Wegführung (Mystagogik) und als Sorge um den „Seelengrund“, die Vorordnung praktischer Frömmigkeit und Ethik vor Dogmatik und Kultus, die Zurückhaltung gegenüber einer engen „Seelenführung“ sind einige der Aspekte der auf die Seelsorge an „erweckten“ und „zu erweckenden“ Menschen konzentrierten einschlägigen Bemühungen Tersteegens, die anhand von Biographien und Sachthemen (z.B. Umgang mit Leiden, Krankheit, Sterben und Trauer) behandelt werden. Es geht Tersteegen immer um die weiterführende Erweckung der Seelen seiner Gegenüber. Er sieht sich berufen, „Durchschnitts-Mitchristen im Angesicht Gottes

und der Ewigkeit aus ihrer Selbstsicherheit aufzuwecken und aus ihrer Gottesferne in ein Leben in der Gegenwart Gottes hereinzulocken“ – so Benraths Zusammenfassung. Ohne die als erwecklich, mystagogisch oder quietistisch genannten Grundvoraussetzungen ist Tersteegens Seelsorge kaum zu verstehen, war doch ihr Akzent ein ganz anderer als z.B. derjenige der Seelsorgebewegung des 20. Jahrhunderts, und verlief seine Fragerichtung gegenüber der heute üblichen entgegengesetzt: Tersteegen ermahnte seine „Geistesverwandten“ (die Erweckten), „sich vor allem nicht zuviel mit der Betrachtung und Beurteilung des eigenen Seelenlebens zu beschäftigen“ – ein Rat, der spätestens nach Sigmund Freud (1856-1939) für Seelsorge und Beratung undenkbar ist, geht es ihnen doch gerade um das Ergründen und Analysieren des Verborgenen und Verdrängten, um die gegenwärtige Situation des „Klienten“ zu verstehen, d.h. gerade auch um eine kritische Abgrenzung gegen religiöses Verdecken des wahren Seelenzustandes. „Bei aller Tiefe im Suchen und Ertasten-Wollen des Seelengrundes in uns, soll sich der Mensch doch im Blick auf seine eigene Persönlichkeit und die Ursachen seiner eigenen Irrwege nicht mit unfruchtbaren Nachforschungen quälen. Er braucht sich seiner selbst gar nicht gewisser zu werden, sondern darf sich getrost ‚in völliger Selbstentäußerung‘ und in ‚bedingungsloser Hingabe‘ dem ‚Alleinwirken Gottes‘ anvertrauen“ (Hans Schneider). Ackva resümiert: „Für Tersteegen verbietet sich das Nachforschen im Subjekt und Subjektiven, weil das oberste Heilshandeln Gottes die einzige Grundvoraussetzung für die Seelsorge ist.“

Von hier aus stellt sich die Frage, ob für heutige Seelsorgepraxis überhaupt etwas von Tersteegen zu „lernen“ ist, geht diese doch von anderen anthropologischen Voraussetzungen, von Menschen ohne Erweckungserlebnis aus, und hat sie meistens die immanente Lebensbewältigung des „Klienten“ zum Ziel. „In der Alten Kirche wurde Seelsorge vor allem verstanden ‚als Kampf gegen die Sünde‘, im Mittelalter ‚als Beichte‘, bei Luther ‚als Trost‘, in der Schweizer Reformation ‚als Hirtendienst‘, im Pietismus ‚als Erbauung‘, in der christlichen Aufklärung ‚als Bildung und Lebenshilfe‘“ – so ein wenig schematisch Hans Martin Dober.²³ Ackva erkennt die Fremdheit und auch das manchmal Befremdliche an Tersteegens Art der Seelsorge an. Dennoch sieht er in ihr eine Hilfe, „nicht nur in der Alltäglichkeit der Gespräche stecken zu bleiben“. Ihm geht es darum, „die weiterführenden geistlichen und auch erwecklichen Momente nicht aus den Augen zu verlieren, sondern sie wieder neu – um der Menschen und ihres Heiles willen – in den Blick zu nehmen“.

Es ist hier nicht der Raum, um dem Thema „Psychoanalyse und Religion“ in der notwendigen Breite weiter nachzugehen, obwohl es auch in seiner Trivialisierung weit vorangeschritten ist. Dafür ein kleines Beispiel! Ob in der Straßenbahn oder im Hörsaal: Überall begegnet einem der auch in der Religionspädagogik nicht unbekannte amerikanische Psychiater Donald Winnicott und seine „transitional objects“. Solche „Übergangsobjekte“ sind z.B. die an Rucksäcken und Handtaschen befestigten Puppen und Stofftiere! Hierzu der nette Kommentar von des auch des Theologischen mächtigen Gießener Philosophen Odo Marquard, demzufolge wir angesichts der Kontinuitätsabbrüche in unserem Leben die Kompensation durch Kontinuitätspflege brauchen. „Wie sie gelingt, zeigen uns die ganz jungen Kinder, die die für sie unermeßlich neue und fremde Welt bestehen, indem sie eine eiserne Ration an Vertrautem kontinuierlich mit sich führen: ihren Teddybären. Wo sich die Wirklichkeit immer schneller ändert und so dauernd fremd wird, brauchen auch die Erwachsenen derlei ‚transitional objects‘, also Teddybäräquivalente: z.B. Klassiker. Dann kommen sie mit Goethe durchs Jahr, mit Habermas durchs Studium, mit Reich-Ranicki durch die Gegenwartsliteratur, und so fort. Je schneller die Zukunft modern für uns das Neue – das Fremde – wird, desto mehr Kontinuität und Vergangenheit müssen wir – teddybärgleich – in die Zukunft mitnehmen und dafür immer mehr Altes auskundschaften und pflegen. Darum wird heute zwar mehr vergessen und weggeworfen als je zuvor; aber es wird heute auch mehr erinnert und respektvoll aufbewahrt als je zuvor: das Zeitalter der Entsorgungsdeponien ist zugleich das Zeitalter der Verehrungsdeponien: der Museen, der Naturschutzgebiete, der Kulturschutzmaßnahmen, der Denkmalpflege, der Ökologie, des ästhetischen und historischen Sinns, der Hermeneutik als Altbausanierung im Reiche des Geistes, der Geisteswissenschaften.“ Hier zeigen sich auch religionskulturelle Ränder des Alltags in psychoanalytischer Sicht!

Gehen wir noch einen Schritt weiter – oder auch zurück! Die Seelsorgebewegung des 20. Jahrhunderts ging weithin parallel mit den verschiedenen motivierten Kirchenreformversuchen! Auch in diesem Kontext diente die Psychoanalyse z.B. zur Begründung einer die „verkündigende Seelsorge“ kritisierenden „beratenden“ Seelsorge, wie überhaupt die sich dann „antiautoritär“ gebende „Beratungsarbeit“ bald zu einer auch durch Eigensprache und eigene „Gürtel“ („Dans“) abgesicherten (fast autonomen) „Profession“ etwa in Form der „Gemeindeberatung“ entwickelte. Das Wort von der „Bepla-

nungs-, Beratungs- und Betreuungsherrschaft“ machte die Runde. Der Übergang ins Gesellschaftlich-Politische lag nahe!

Beschränkten sich auf den ersten Blick die z.B. von Ev. Akademien in den 1960er Jahren aufgenommenen und dann durch von Kirchenleitungen eingesetzte „Strukturkommissionen“ fortgeführten Bemühungen um eine „Kirchenreform“ zunächst eher auf Fragen praktischer Gestaltung kirchlicher Arbeit (z.B. Kirche in einer neuen, am Reißbrett entworfenen Stadt, in der Siedlung am Rande der Gemeinde, in einer Mischsiedlung), so verbanden sich bald mit diesen praktischen Fragen der Gemeindegemeinschaft – vor allem im linksprotestantischen, in Barmen 1934, im Weltkirchenrat (ÖRK) sowie in der Romantisierung der Dritten Welt wurzelnden Kontext – politische Optionen z.B. als Herausforderung, die bestehenden Formen kirchlicher Organisation und Arbeitsweisen auch im Blick auf das gesellschaftlich-politische Handeln der Kirche kritisch zu überprüfen. In diesem Kontext spielte auch die auf eine Veränderung der Gesellschaft abzielende „Kritische Theorie“ der „Frankfurter Schule“ und ihre Rezeption in linksprotestantischen Kreisen eine wichtige Rolle. Nicht nur in der „Mainzer Theologie“ „habermaste“ es damals kräftig! So lautete bei dem Praktischen Theologen Gert Otto – er war auch Synodaler der EKH – das „erkenntnisleitende Interesse“: „Überkommene Gestalt muß kritisch betrachtet werden“, wobei er „kritisch“ im Zusammenhang mit einer auf „Veränderung“ zielenden „Kritischen Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“ reflektierte. Auf Ottos Antrag richtete die Kirchensynode der EKH 1969 sogar einen „Ausschuß zur ständigen Überprüfung der Kirchenordnung“ ein!

Bald wurde deutlich, daß mit solchen Strukturfragen auch Grundfragen der Ekklesiologie und des Pfarrberufs, ja der Theologie überhaupt zur Debatte standen! Allerdings konnte die Betonung der Dringlichkeit der Thematik nicht über die Vielfalt und Gegensätzlichkeit der vorgetragenen Konzeptionen hinwegtäuschen. Übrig blieb als gemeinsamer Nenner oft nur ein leidenschaftlicher Wille zur Veränderung, der sich z.B. aus leidvollen Erfahrungen des kirchlichen Alltags, aus Spannungen zwischen gepredigter und gelebter Kirche, zwischen theologischer Konzeption und gegenwärtiger kirchlicher Wirklichkeit, zwischen revolutionärem Drang zur Veränderung dehumanisierender Gesellschaftsverhältnisse und den vermeintlich banalen Versorgungsansprüchen der Kirchensteuerzahler, zwischen der Experimentierfreudigkeit vor allem jüngerer Pfarrer und der Schwerfälligkeit des kirchlichen Apparates speiste. Eine eher pragmatisch entworfene Typologie solcher Motivationen durch Karl-Wilhelm Dahm (Herborn, Münster) stellte folgende vier Grundrichtungen für strukturelle Veränderungen heraus:

- 1) Die bewußte Begrenzung struktureller Maßnahmen auf Aspekte der Administration.
- 2) Die Tendenz zur Schaffung der Gemeinde derer, die ‚mit Ernst Christen sein wollen‘ (Preisgabe der Volkskirche zugunsten einer ‚Freiwilligkeitskirche‘).
- 3) Die Kirche als Dienstgruppe von überzeugten Christen, die zugleich eine „Avantgarde der Gesellschaftsreform“ darstellen.
- 4) Die kritische Volkskirche als bewußte Annahme des geschichtlich gewordenen volkskirchlichen Rahmens als Aktionsraum und als Bejahung der der Kirche aufgegebenen Verantwortung gegenüber der Gesellschaft.

Solche im Rahmen der „68er“ Bewegung dann vor allem in das Politische hinein noch verstärkten Reformvorstellungen trafen allerdings auf ein als „Erbe des Kirchenkampfes“ ausgegebenes, auf Elementen frühbarthianisch-dialektischer Theologie aufruhendes und nicht nur in Hessen und Nassau als „Proprium“ der Bekennenden Kirche (BK) proklamiertes Verständnis von Kirche! „Kirche“ war hier nicht einfach eine Organisation unter anderen, sondern „Leib Christi“, „Sammlung der wahren, bekennenden Christen unter Wort und Sakrament“! Dieses Differenzdenken z.B. zwischen „Religion“ und „Evangelium“, zwischen Kirche als „Volkskirche“ und als „Gemeinde unter Wort und Sakrament“, zwischen „Schrift und Bekenntnis“ und eher liberaler Vorordnung des Ethos vor das Dogma und den Kultus ließ sich allerdings auch mit „pietistischem“ Gedankengut (Distanz zur „Welt“) verbinden. Was z.B. Gerhard Tersteegen anbelangt, so kritisierte Eduard Thurneysen als prominenter Vertreter einer Seelsorge im Umkreis Barth'scher Theologie diesen wegen seiner Parallelen zur katholischen Mystik: Trotz aller Innigkeit und Bewegtheit, mit der hier gemahnt und beraten wird, erschien ihm Tersteegens Seelsorge als „merkwürdig gesetzlich und darum auch merkwürdig wenig tröstlich. Der Mensch bleibt im Grunde allein gelassen mit sich selber und seinem seelischen Erleben“.

Bei dem hier waltenden, das Gegenüber zu „religiösen“ und „gesellschaftlichen“ Bedürfnissen fördernden Verständnis von Kirche und kirchlicher Gestaltung spielen „differenztheologische“ Elemente der frühen „Dialektischen Theologie“ bzw. des frühen Karl Barth („Gott ist nicht...“) eine entscheidende Rolle. Unter „Dialektik“ verstand man eine vor allem an Barmen 1934 ausgerichtete „Theologie des Wortes“, in dem allein Offenbarung sich vollzieht, „wann und wo Gott will“. Das „Je-und-Je“ der Offenbarung, das „Senkrecht von oben“ wurde zum Leitbegriff dieser Theologie mit ihrem Glauben an die Vollmacht der Predigt. Mag auch Karl Barth über diese frühbarthianisch-dialektischen Ansätze hinausgekommen sein: Als „Kirchenleitungstheologie“ waren diese Strukturen nicht nur in Hessen und Nassau auch noch in den 1960er Jahren lebendig. Diese „Differenztheologie“ ließ sich agitatorisch mit dem Wiener katholischen Theologen Paul Zulehner auch in betriebswirtschaftliche Sprache übertragen: „Es ist zu wenig, wenn Kirchenumbau lediglich von profanen Beratungsfirmen ‚gemacht‘ wird. Wenn der Herr das künftige Haus der Kirche nicht baut, baut Mc Kinsey umsonst.“

Besonders im Umkreis einer „Kritischen Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“ wurden solche Vorstellungen von Theologie und Kirche z.B. als letztlich systemstabilisierend und technokratisch abqualifiziert. „Religion“ erscheine hier als „Quasi-Natur“ und nicht als eine produzierte und damit veränderbare und veränderungsbedürftige Geschichte. Es gehe hier lediglich um eine „Selbstbegrenzung auf den Bereich sozialtechnischer Arbeit, um eine Preisgabe einer fundamentalen Alternativpraxis und der Idee von einer ‚besseren Welt‘, um eine systemstabilisierende Sozialarbeit“.

In den 1960er Jahren wurden vor allem von jüngeren „kritischen“ Pfarrern ein als „Technokratie“ oder bloß „funktionale“ Betrachtungsweise von Religion verstandenes kirchliches Handeln vor allem durch Elemente der sog. „Kritischen Theorie der Frankfurter Schule“ abqualifiziert. Auch wenn die von dort hergeleiteten Begriffe (z.B. „erkenntnisleitendes Interesse“, „Emanzipation“, „Repression“, „autoritär“, „Demokratisierung“) eher „Signale“ oder „Abzeichen“ als rational geklärte „Begriffe“ waren: Die theoretisch-hochintellektuellen Diskurse mit ihrer „Tribunalisierung“ der Lebens- und Alltagswelt trugen auch zur Destabilisierung bisheriger kirchlicher Grundüberzeugungen und traditioneller Strukturen von Kirche und Gemeinde bei. Nicht mehr „Harmonie“, sondern „Konflikt“ galt jetzt als Grundkategorie auch der Ekklesiologie. Nicht nur Strukturkommissionen, sondern auch Pfarrkonferenzen und Synoden wurden schnell zu Kampfplätzen.

Diese „technokratiekritischen“ Ansätze ließen sich auch mit marxistischen Positionen verbinden, wobei auch Sigmund Freud als Marx-Ersatz eine wichtige Rolle spielte! Hier war der Frankfurter Sozialphilosoph Jürgen Habermas²⁴ nicht nur ein wichtiger „mentaler Teddybär“! Die von ihm intendierte vernünftige „Kritische Theorie“, aus der sich der Fortschritt der Emanzipation ergeben soll, ist in einem Interesse an dieser Theorie begründet. Im Hinblick auf die ursprüngliche marxistische Position formuliert: Wie kann das emanzipative Interesse derselben angesichts des Fortfalls ihrer ökonomischen Motivation überhaupt erzeugt werden? Habermas folgte hier, wenn auch in anderer Form, Herbert Marcuses Weg von der politischen Ökonomie in die Psychoanalyse Freuds, deren latent gebliebenes revolutionäres Potential freigesetzt werden soll, um für die entschwundene ökonomische Begründung einen Ersatz zu schaffen, und zwar durch die konsequente Umfunktionalisierung der Psychoanalyse Freuds mit dem Ziel, der originären psychoanalytischen Theorie – entgegen ihrem Selbstverständnis – ihren „revolutionären Gehalt“ abzugewinnen. Im Kontext neorevolutionärer Theorie ist die Psychoanalyse dann nicht länger Technik der gesellschaftlichen Anpassung, sondern ein sich therapeutisch maskierender Protest gegen die der gegenwärtigen Welt immanenten Unterdrückungsstrukturen. Die Psychoanalyse tritt so in den Dienst der Erneuerung marxistisch-revolutionärer Hoffnung; sie hat die Aufgabe, die Aufdeckung und Überwindung repressiver Strukturen gegenwärtiger Gesellschaft herbeizuführen.

Die Rezeption und methodologische Interpretation der Psychoanalyse auch bei Habermas darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die betreffenden psychoanalytischen Elemente ursprünglich philosophische und auch antitheologisch gewendete Elemente sind, weil sie Elemente der transzendentalphilosophischen Naturphilosophie waren, ehe sie durch deren „Entzauberung“ psychoanalytische Elemente wurden, ein weithin übersehener Vorgang, auf den z.B. der Gießener Philosoph Odo Marquard bereits in seiner Münsteraner Habilitationsschrift von 1962 aufmerksam gemacht hat: „Die gegenwärtige Attraktivität, der philosophische Glanz der psychoanalytischen Theorie beruht im wesentlichen auf diesen Elementen, die Zusammenhang haben mit der transzendentalphilosophischen Naturphilosophie.“ Bei der Ausbildung eines solchen an Freud orientierten neueren, medizinisch-therapeutisch gerichteten Psychologismus in der Philosophie haben die Traditionen des deutschen

Idealismus (vor allem Schellings), sodann Carl Gustav Carus, Eduard von Hartmann, Friedrich Nietzsche u.a. „Pate“ gestanden. Hinter der Übernahme der psychoanalytischen Methode, deren metaphysische Prämissen meistens stillschweigend übergangen werden, steht auch eine weltanschaulich bedingte Skepsis gegenüber Metaphysik und Theologie. Die durch die „Wiederkehr des Historismus“ und durch die dazugehörige – gegenläufige – „anthropologische Wende“ zur „Natürlichkeit“ des Menschen geprägte philosophische Gegenwartssituation spiegelt sich auch in der soziologischen Freud-Deutung des Frankfurter psychoanalytischen Linkshegelianismus wieder, die Freuds Werk als politische Geschichtsphilosophie interpretiert. Neben Marcuses „naiver“ Freudrezeption steht die aus dem gleichen Ansatz entspringende „sentimentalische“ Adornos. Beide gehören zu ein- und derselben Position eines historisch-dialektischen „Materialismus“, der an die Stelle der Revolution philosophische Kritik als eine Art „gesellschaftliche Psychoanalyse“ setzt und die Psychoanalyse in ihrer „Ersatzrolle“ teils zu einer Konzeption erhebt, die solcher Rolle gewachsen sein soll (Marcuse), teils es ihr übel nimmt, daß sie in dieser Rolle versagt (Adorno). „So kommt es zur Verdoppelung des Freudverhältnisses einer Position, der Freud zum Marx-Ersatz wurde dort, wo der Marxisten-Marxismus die Wahrheit des Marxismus nicht mehr zu erfüllen vermag“ (Odo Marquard).

Vergleicht man diese durch elitäre Konstrukte hochintelligenter Problembeschreibungen bestimmte Diskussionslage z.B. mit den vor allem frühbarthianisch-differenztheologisch begründeten und dem von Aufklärung und Liberalismus bestimmten Verfassungsdenken des Neuprotestantismus gegenüber kritischen theologisch-kirchenpolitischen Denken noch der 1960er Jahre, dann entsteht nicht nur sprachlich der Eindruck zweier höchst unterschiedlicher Welten! Vor allem Elemente einer öfters verkürzt rezipierten und auch in Universität und Kirche von verschiedenen Interessen bestimmten „Kritischen Theorie“ eigneten sich zwar für eine Denunziation auch bisheriger kirchlicher Strukturen, taugten aber z.B. wegen ihres hohen Abstraktionsgrades für praxisgerechte Reformvorschläge und für die an konkreter Seelsorge orientierten pfarramtlichen Alltagspraxis oft nur wenig. Es bedurfte schon mancher innerhermeneutischer Prozeduren, um nicht nur dem „Herrn Jedermann“ einigermaßen plausibel zu machen, weshalb für kirchliche Strukturreformen z.B. die soziologische Freud-Deutung des Frankfurter psychoanalytischen Linkshegelianismus, die Freuds Werk als politische Geschichtsphilosophie interpretierte und die Psychoanalyse zur Treuhänderin der Wahrheit des Marxismus einsetzte und so Freud zum Marx-Ersatz machte, weil der Marxisten-Marxismus die Wahrheit des Marxismus nicht mehr erfüllte, relevant war. Aber nicht nur bei Studenten und Schülern stand den theoretisch hoch entwickelten Konstrukten oft pures Nachplappern von Formeln (Emanzipation, Repression, Manipulation, Indoktrination) gegenüber.

Fand die „Differenzstruktur“ von Theologie und kirchenpolitischem Handeln ihren klassischen Ausdruck im theologischen System des frühen Karl Barth, und wurde diese Differenzstruktur auch in einer neomarxistisch beeinflussten theologisch-sozialphilosophischen Theoriebildung im Rahmen der „Kritischen Theorie“ benutzt, so standen demgegenüber Versuche, auch andere sozialwissenschaftliche Theoriefragmente, vorab eine „funktionalistische“ Betrachtungsweise als Deutungsmodelle für kirchliche Strukturfragen ins Spiel zu bringen.

Diese „Funktionalismusrezeption“ bildete dann auch einen der wichtigsten Streitpunkte innerhalb der Kirchenreformdiskussion nicht nur in der EKH: Handelt es sich, wie man von „links“ hören konnte, beim „Funktionalismus“ um nichts anderes als die Legitimierung und technokratische Stabilisierung des Status quo der Kirche? Oder handelte es sich, wie man von „rechts“ hören konnte, bei diesem „Funktionalismus“ um einen Aspekt jener „Soziologisierung“ unseres öffentlichen Bewußtseins, in der sich die „Klassenherrschaft“ der selbsternannten neuen Sinnvermittler zur Geltung bringt, nämlich die der „Intellektuellen“, speziell der Soziologen und ihrer Gefolgschaft in Pädagogik, Publizistik und Theologie? Nicht Wenige, die sich damals auch im kirchlichen Bereich zum Thema „gesellschaftliche Funktion“ der Kirche oder zum „Funktionalismus“ äußerten, taten dies in eher kritisierender und abwehrender Absicht.

Der frühere Erlanger Kirchenhistoriker und spätere Braunschweigische Landesbischof Prof. Dr. Gerhard Müller faßt hier zusammen: „Den letzten Wertewandel erlebten wir in Deutschland nach 1968... Es wurde nach den Sünden der Väter gefragt, die sie unter den Nazis begangen hatten ... und es wurde der damaligen Unterordnung unter Konventionen die Freiheit entgegengestellt. An die Stelle der Fremdbestimmung sollte die Selbstbestimmung treten. An die Stelle der Bevormundung die eigene Entscheidung. Das ließ sich leicht machen. Hatten die Älteren doch ein schlechtes Gewissen und überließen den Jungen das Wort. Diese bestimmten die neuen Werte... Freiheit wurde gefordert und

gelebt. Ökonomischer Wohlstand machte es möglich... Daß ich zunächst bestimmt bin, bevor ich mich selbst bestimmen kann, wurde übersehen... In unserer hoch entwickelten Gesellschaft werden Emotionen frei gesetzt, die häufig nicht durch Konventionen gebremst werden... Zuerst werden die ‚Wutbürger‘ in den Fernsehsendern hochgejubelt. Dabei sind sie doch eigentlich nur eine neue Art von Außerparlamentarischer Opposition, die wir schon vor 40 Jahren hatten und deren Grenzen rasch erkennbar wurden. Der ‚Wutbürger‘ verhindert, was ihm nicht paßt. Gesetz und Staat werden außer Kraft gesetzt. Und die nicht schlecht bezahlten Spitzenjournalisten bejubeln sie, bis sie merken, daß sie von solchen Leuten auch von ihren Sendetischen verdrängt werden könnten... Eine neue Kultur der Werte muß her. Sonst gehen wir unter im Egoismus jener, die sich selbst zu bestimmen meinen und die doch nur von ihren Emotionen hochgepeitscht werden. In Stuttgart geht es um einen Bahnhof, andernorts um eine Trasse zur Weiterleitung erneuerbarer Energien und an einer anderen Stelle um einen Stausee, dessen Wasser für die Gewinnung von Strom verwendet werden soll, wenn dieser benötigt wird. Kann die Entscheidung darüber den jeweiligen Emotionen von Menschen überlassen werden, die ihre Erfahrungen auch gern international einbringen?... Eine Kultur von Werten müßte her, die unser menschliches Miteinander nicht diktatorisch bestimmen, sondern es vielmehr fördern und erleichtern... Wir brauchen weder Wutbürger noch Gutmenschen, sondern Mutmenschen (Karin Göring-Eckhardt)... Wo nicht das Wort Gottes reichlich unter uns wohnt, sondern die Meinung, daß wir die Welt retten müssen, der darf sich nicht wundern, wenn Menschen verärgert den Gottesdienst verlassen, weil sie wissen, daß sie damit heillos überfordert sind. Wie sollen wir ein Erdbeben vermeiden? Ein solches war bekanntlich die Ursache für die Katastrophe in Japan, die wir erlebt haben. Und dann sollen oder wollen wir ‚die Schöpfung bewahren‘?“

„Die Welt und die Kirche verändern“! – darüber wurde oft intellektuell-abstrakt auch unter Theologen diskutiert. Andererseits kam man aber in der Kirchenreformdebatte nicht um ganz „praktische“ Fragen herum, wobei auch die Erfahrung von Vikaren eine Rolle spielte, daß sie das, was sie in ihrer auf die Rolle des Schriftauslegers (Exegeten) und Predigers konzentrierten Ausbildung für das Pfarramt gelernt hatten, in den pfarrberuflichen Dienstleistungen der volkskirchlichen Wirklichkeit kaum wiederfanden. Sie suchten nach weiteren, über die theologischen Beschreibungsformen hinausgehenden Kategorien für das, was sie als Kirche tatsächlich vorfanden, ließen sich doch die meisten praktischen Aufgaben der Kirche rational auch dann rechtfertigen, wenn man den theologisch-ekklesiologischen Begründungen nicht voll zustimmen vermochte. In diesem Kontext wurde dann das Wort „funktional“ zunehmend im Sinne von „aufgabenbezogen“, „aufgabengerecht“ und auch „bedürfnisbezogen“ gebraucht.

Waren die „klassischen“ evangelisch-theologischen Denkweisen auf die als „eigentlichen Auftrag der Kirche“ verstandene Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bezogen, so fragte die „funktionale“, d.h. aufgabenorientierte Betrachtungsweise auch nach Interessen, Bedürfnissen und Aufgabenstellungen, die sich neben einer solchen theologischen Bestimmung für die betreffende konkrete kirchliche Handlung erkennen ließen. „Kirche“ stand „der Gesellschaft“ nicht nur gegenüber! Kirchliche Handlungen erfüllten auch eine Reihe von relevanten „gesellschaftlichen Funktionen“; außerdem wurde deutlich, daß Verkündigung und Diakonie sich im Aktionsraum von gesellschaftlichen Funktionen vollziehen. „Seelsorge“ ließ sich hier nicht auf die „Gemeinde unter Wort und Sakrament“ beschränken! Kurz: Die funktionale Betrachtungsweise zeigte den doppelten Aspekt der kirchlichen Handlungen, die theologische Sinngebung und ihre soziale Funktion, die Notwendigkeit der theologischen und der religions-unspezifischen gesellschaftlich-funktionalen Sachgerechtigkeit auf, was in nicht wenigen Fällen „links“ und „rechts“ auf das Unverständnis mancher Theologen traf, obwohl die funktionale Betrachtungsweise auch einer sich im pfarrberuflichen Alltag demotivierend auswirkenden Entgegensetzung von „Bedürfnisorientierung“ und „eigentlicher Verkündigung“ entgegenwirken konnte. Auch hier konnte die „funktionale Theorie“ eine therapeutische, friedensstiftende Funktion ausüben!

Allerdings wurde in vielen Diskussionen von Kritikern darauf hingewiesen, daß es sich bei der „funktionalen Betrachtungsweise“ der Aufgaben der Kirche oft um eine „eklektische“ Verarbeitung einzelner Aspekte einer „Funktionalen Theorie“, insgesamt eher um eine „Betrachtungsweise“ als um eine „Theorie“ im strengen Sinne handele. Demgegenüber ist zu betonen: Es ging hier nicht so sehr um die Kriterien „wissenschaftlichen Wissens“, sondern um eine „pragmatische Adaption einer Kategorie“, also um so etwas wie eine die (auch gesellschaftlichen) Funktionen der Kirche nicht nur erhebende und beschreibende, sondern auch kritisch-konstruktiv in Angriff nehmende „Praxistheorie“. Dafür

bürgerte sich auch der Begriff „Kirchentheorie“ ein, der im Unterschied zu engen ekklesiologischen Theoriemodellen es erlaubte, die theologische und die soziologische bzw. gesellschaftliche Diskussion um das, was „Kirche“ ist oder sein soll, führen zu können. Der Begriff „Kirchentheorie“ ermöglicht auch, jenseits einer dogmatisch-theologischen Engführung des Begriffs „Kirche“, eine strategische Kirchengestaltung auf der Grundlage verlässlicher empirischer Daten. Er ermöglicht eine an Praxis orientierte Beschreibung und Ausrichtung der Organisation Kirche gerade auch im Hinblick auf die seelsorgerlichen Funktionen des Pfarrberufs, dessen Alltagsaufgaben nicht allein mit theologischen Kategorien wahrzunehmen sind.

Doch noch einmal zurück zu Tersteegen! Friedhelm Ackva stellte die Frage, ob man von Tersteegen für die heutige Seelsorge-Praxis „lernen“ kann. Er hat seine Ausführungen als einen „lohnenden Annäherungsversuch“ bezeichnet. Ich denke: Dies gilt auch im Blick auf eine kritische Volkskirche als bewußter Annahme des geschichtlich gewordenen volkskirchlichen Rahmens als Aktionsraum und als Bejahung der der Kirche aufgegebenen Verantwortung gegenüber dem Einzelnen und der Gesellschaft: „Es geht bei seelsorgerlicher Begleitung, ganz gleich ob im Gespräch, per Brief oder Mail, auch darum, die weiterführenden geistlichen und auch erwecklichen Momente nicht aus den Augen zu verlieren, sondern sie wieder neu – um der Menschen und ihres Heils willen – in den Blick zu nehmen“ (Ackva).

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Mißbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*, München 2009, S. 77.
- 2 Vgl. Wolfgang Philipp, *Religiöse Strömungen unserer Gegenwart*, Heidelberg 1963.
- 3 Friedrich Wilhelm Graf, *Moses Vermächtnis*, München 2006, S. 18.
- 4 Vgl. Graf, *Moses Vermächtnis* (wie Anm. 3), S. 19.
- 5 Klaus-Peter Jörns, *Notwendige Abschiede*, Göttingen 2005.- Kritisch: Christoph Schneider-Harpprecht, *Vom kirchlichen Christentum zur universalen Liebesreligion*. in: *DtPfBl* 5/2009, S. 247-251.
- 6 Vgl. Friedrich Schweitzer – Thomas Schlag (Hg.), *Religionspädagogik im 21. Jahrhundert*, Gütersloh/ Freiburg i. Br. 2004 (*Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft*, Bd. 4).
- 7 Notker Hammerstein, *Die Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Bd. 1:1914-1950*, Neuwied/ Frankfurt a. M. 1989, S. 62ff.- Karl Dienst, *Zwischen Wissenschaft und Kirchenpolitik. Zur Bedeutung universitärer Theologie für die Identität einer Landeskirche in Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2009, S. 103-166.
- 8 Zu Bubers Mystikverständnis vgl. auch Uwe Spörl, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn 1997, S. 139-142.
- 9 Spörl, *Gottlose Mystik* (wie Anm. 8), S. 142.
- 10 Rudolf Ottos 1917 (²⁸ 1947) erschienenes Buch „*Das Heilige*“ wurde weltbekannt!
- 11 Z.B. Ev. Kirche in Hessen und Nassau: „*Person und Institution*“, Frankfurt a. M. 1992.
- 12 Ingolf Dalferth, *Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie*, in: *NZStH* 36, 1994, S.18-58; hier S. 31.
- 13 Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Straßburg 1906, S. 4.
- 14 Oda Wischmeyer, „*Unsere Heimat ist im Himmel*“. Die Grundlagen der Theologie des Paulus, in: *DtPfBl* 110. Jg., 2010, S. 576-582.
- 15 Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin (2006) ⁵2007, S. 12.
- 16 Richard Schröder, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Freiburg i. Br. 2008, S. 14.
- 17 Schröder, *Abschaffung* (wie Anm. 16), S. 182.
- 18 Vgl. *Das Buch Gottes. Elf Zugänge zur Bibel*, Neukirchen 1992 (Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz).
- 19 Schröder, *Abschaffung* (wie Anm. 16), S. 57.
- 20 Hermann Deuser, *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*. Reclam Univ.-Bibl. Nr. 9731. Stuttgart 1999; hier S. 18f.
- 21 Gustav Adolf Benrath, *TGP Abt. V,1 und 2*, Gießen/ Göttingen 2008.
- 22 Friedhelm Ackva, *Gerhard Tersteegen als Briefseelsorger. Grundlagen, Methoden und Aspekte seines erwecklichen Wirkens*, Gießen 2011.
- 23 Hans Dober, *Seelsorge bei Luther, Schleiermacher und nach Freud*, Leipzig 2008.
- 24 Vgl. Volker Gerhardt, *Der lange Abschied vom Marxismus*, in: *DIE WELT* 11.2.2012, S. 7.- Reinhard Mohr, *Die Rückkehr der Salonlinken*, in: *DIE WELT* 3.3.2012/ *Die Literarische Welt* Nr. 9/2012, S. 1f.- Odo Marquard, *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln 1987 (Schriftenreihe zur philosophischen Praxis, Bd. 3).
- 25 Gerhard Müller, in: *Mitteilungsheft des Thüringer Pfarrvereins Oktober-Dezember 2011*, S. 4-22.- Vgl. auch Ders., *Theologia semper reformanda? Evangelische Theologie am Scheideweg*, in: *Deutsches Pfarrblatt (DtPfBl)* 112. Jg., Heft 3/2012, S. 168ff.

Ecclesiastical Correctness. Oder: Wer stellt wen in welche Ecke?

Schon durch die große Schülerzahl in einer Klasse bedingt war in meiner Schulzeit das „In-die-Ecke-Stellen“ ein beliebtes Disziplinierungsmittel überforderter Volksschullehrer. Inzwischen ist „die Ecke“ von der Pädagogik in die Politik, von einer geometrischen Vorstellung in einen Zeitbegriff gewandert! Natürlich ist damit eine bestimmte Zeit gemeint, die, je nach der Betrachtungsweise, zwischen zwölf und tausend Jahren schwankt. Da in unseren „anglophilen“ Gefilden „links“ als „politisch (und nicht nur in Hessen auch als „kirchlich“) korrekt“ gilt, kann es sich dann nur noch um die „rechte“ Ecke handeln! Was „rechts“ und „links“ ist, ist doch eindeutig. Und: „Eindeutigkeit“, das „Entweder-Oder“ gilt als moralisch. Schafft sich damit aber ein die Verkündigung des Evangeliums primär auf moralische Kommunikation setzender Protestantismus nicht selbst ab?

„Der deutsche Protestantismus befindet sich derzeit in einer widersprüchlichen Situation. Die Volkskirche stellt sich dar als ein offener ‚Markt der Möglichkeiten‘ mit einem breiten Pluralismus konkurrierender Frömmigkeitsstile, politischer Weltdeutungen und kultureller Einstellungen. Die Legitimität dieses protestantischen Pluralismus ist in der Kirche [allerdings] umstritten; ‚links‘ wie ‚rechts‘, im epd-Protestantismus nicht weniger als im idea-Protestantismus, findet die pathetische Beschwörung von ‚Eindeutigkeit‘ deutlich größere Resonanz als das schwierige Bemühen, die Vielfalt protestantischer Mentalitäten konstruktiv zu akzeptieren.“¹ „Heiß oder kalt! Ja oder nein! Schlagt dem Teufel die Türen ein“: Der christliche Pfadfinder Kurt Wesenberg hat mit diesem Moralprotestantismus bis heute manche „Nachsänger“ gefunden!

Die Beschwörung von „Eindeutigkeit“ gibt es auch im Blick auf den Nationalsozialismus. Musterbeispiel ist der sog. „Kirchenkampf“! Das hier vorherrschende „korrekte“ Geschichtsbild ist, wie bei so mancher Schwarz-Weiß-Malerei, recht einfach gestrickt: Im „Dritten Reich“ kämpfte die „wahre“, „rechtgläubige“ „Bekennende Kirche“ (BK) in eher defensiver Haltung gegen die offensiven, totalitären Übergriffe eines antichristlichen NS-Staates und gegen die „Deutschen Christen“ (DC) als seiner kirchenpolitischen Spielart.

Diese „kirchennahe Grunderzählung“, die auch im (umstrittenen) Ausdruck „Kirchenkampf“ als Epochenbegriff ihren Leitbegriff fand, ist inzwischen aber nicht nur bei Allgemeinhistorikern in die Kritik geraten! Dieser „Schlüsselbegriff“ sei im Grunde eine vieldeutige, moralisch-symbolisch hoch aufgeladene Selbstbezeichnung seitens der historischen Akteure, die ursprünglich den theologisch-kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der 1930er Jahre entstammte, nach 1945 rasch zum Epochenbegriff der „Kirche im Nationalsozialismus“ schlechthin aufstieg und bald zum kanonisch verfestigten Geschichtsbild gerann. „Für Jahrzehnte erreichte dieser sakrosankte Leitbegriff geradezu Denkmalstatus als protestantischer ‚lieu de mémoire‘, um der kirchlichen Vergangenheit zu gedenken, um sie moralisch-politisch zu ‚bewältigen‘, mit dem Monument ‚Barmen‘ (Barmer Theologische Erklärung vom 31.5.1934) als dem theologischen und erinnerungspolitischen Heiligtum schlechthin. In dieser Gedenk- und Aufarbeitungsperspektive erschien ‚die Kirche‘ als defensive Größe, als Opfer eines großen Bösen... Kirchenkampfgeschichte war Leidens- und Opfergeschichte. Man suchte und fand ‚Helden‘ und ‚Heilige‘: Dietrich Bonhoeffer, Martin Niemöller, Heinrich Gruber, Paul Schneider, Jochen Klepper... Die Erlebnissgeneration selbst erinnerte sich. Und natürlich legitimierte sie sich durch die Art ihrer Erinnerung. Verengungen, Verdrängungen, Ausblendungen gehörten dazu...“: So formulierte es z.B. Manfred Gailus² (TU Berlin) in seinem zeitgemäßen Bemühen um die richtige „Erinnerungskultur“. Der Geschichtswissenschaft müsse es um „Bildungswissen“ und nicht um „Heilswissen“ gehen.³ An die Stelle einer selbstrechtfertigenden und so Geschichte für eine „Vergangenheitsbewältigung“ ideologisch mißbrauchenden „kirchlichen Zeitgeschichte“ im Sinne einer Leidens- und Opfergeschichte der „Bekennenden Kirche“ müsse eine „Kirchenzeitgeschichte“ im Sinne einer „Dekonstruktion“ eines vieldeutigen, moralisch-symbolisch hoch aufgeladenen Epochenbegriffs „Kirchenkampf“ und einer kritischen historischen Rekonstruktion des gesamten Protestantismus auch als sozialmoralisches Milieu einschließlich seiner Verflechtungen mit dem Nationalsozialismus treten. In nicht wenigen Darstellungen der Zeit zwischen 1933 und 1945 interessiert allerdings links wie rechts eher in Schwarz-Weiß-Manier das Vergangene als Schuldvorwurf, wobei Ambivalenzen, eben das „Nicht nur, sondern auch“ eher ausgeblendet bleiben. Ob dies aber der historischen Wirklichkeit zur Genüge gerecht wird, wage ich zu bezweifeln! Der Abstand zwischen einer „ritualisierenden Geschichtspolitik“ – z.B. Dietrich Bonhoeffer als „ein protestantischer Heiliger“ (Wolfgang Huber) und „Barmen 1934 als Erinnerungsort wahrer evangelischer Kirchlichkeit“ – und der Aufgabe einer kriti-

schen Geschichtsforschung, statt falschen Eindeutigkeiten auch die Eigenmacht des Mehrdeutigen, Unabgeschlossenen und auch Widersprüchlichen herauszustellen, ist zuweilen groß.

Allerdings haben inzwischen nicht wenige Selbstbilder der führenden deutschsprachigen protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts Risse und Sprünge erhalten. „Galten nach Ende des Zweiten Weltkriegs die theologischen Ideengeber der Bekennenden Kirche (z.B. Karl Barth, Martin Niemöller) als hehre Gestalten, denen es zu verdanken sei, daß die evangelische Kirche unter der nationalsozialistischen Herrschaft ihre Glaubenssubstanz bewahren konnte, so wurden diese Selbst- und Fremdbilder spätestens Mitte der 1970er Jahre zunehmend problematisiert. Durch konsequente Historisierung dekonstruierte die neuere Theologiegeschichtsforschung nicht nur die Mythen der Bekennenden Kirche, sondern auch die heroischen Selbstbilder eines ‚Religiösen Sozialismus‘, der sich gern als Avantgarde im Kampf gegen den ‚Faschismus‘ und Nationalsozialismus pries und mehr als jedes andere Lager des deutschen Protestantismus das ‚bessere, politisch-moralisch integre Deutschland‘ zu repräsentieren beanspruchte. Distanzierte historische Blicke zeigten jedoch: Der ‚Religiöse Sozialismus‘ war ebenso wenig wie die rechtsrevolutionäre Bewegung eine in sich einheitliche, durch klare politische Abgrenzungen bestimmte Bewegung, vielmehr waren die einzelnen Gruppen in sich hochdifferenziert und gegenseitig dynamisch durchlässig.“⁴ Und was die Frage eines „Widerstandes“ gegen den Nationalsozialismus anbelangt, so faßt der bekannte Widerstandsforscher und auch wichtige SPD-Ideengeber der 90er Jahre Günter Brakelmann⁵ (Bochum) hier seine Forschungen so zusammen: „Die BK, 1933/34 eine Oppositionsbewegung in der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) gegen binnenkirchliche Häresien, die mit der Religions- und Kirchenpolitik der NSDAP und der staatlichen Ordnungspolitik in größter Übereinstimmung standen, hat verhindert, die Kontinuität eines vom Staatswillen unabhängigen Kirchentums aufzugeben. Sie hat dem weltanschaulichen und staatlichen Totalitätsanspruch widerstanden. Das dürfte eine große kirchengeschichtliche Leistung im Kontext der nationalen politischen Geschichte gewesen sein.... [Allerdings] kann Barmen [1934] nicht, wie es in der kirchengeschichtlichen Literatur und vor allem in Jubiläumsreden häufig geschieht, in apologetischer Absicht in die deutsche politische Widerstandsgeschichte eingereiht werden. Das verbieten sowohl eine historisch-kritische Arbeitsweise wie ein theologisch-kritischer Umgang mit kirchlicher Zeitgeschichte.“

Ein wichtiges Beispiel ist hier die Rezeption und Bewertung Dietrich Bonhoeffers, die z.B. familien- und verwandtschaftsmäßig und auch vereinsmäßig (z.B. Internationale Bonhoeffer-Gesellschaft, Dietrich-Bonhoeffer-Verein) abgesichert ist. Er gilt als einer der wichtigsten „Leuchttürme“ der „Helden und Heilige der Kirchenkampfgeschichte“ und besitzt fast Denkmalstatus! Aber auch hier lohnt sich genaueres Hinsehen, um parteiische Vereinnahmungen vor allem für politische und kirchenpolitische Zwecke zu problematisieren. In nicht wenige Fällen stammen die Bonhoeffer-Kenntnisse aus bestimmten Biographien und Vereinsblättern und weniger aus eigener Lektüre, die übrigens zuweilen nicht gerade einfach ist! Hier nur einige Hinweise!

So hat z.B. Dietrich Bonhoeffer in seiner Dissertation „*Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*“ (1930) Christlichkeit gerade mit der definitiven Verabschiedung des neuzeitlichen, aufgeklärten Subjektivitäts- und Autonomiedenkens identifiziert. „Neuzeitliches Ich-Denken könne nicht zu wahrer, konkreter Gemeinschaft gelangen und bleibe einem Solipsismus verhaftet. Gegenüber solchem Atomismus und Individualismus, wie er besonders für den westlichen Rationalismus signifikant sei, insistiert Bonhoeffer darauf, daß menschliches Selbstbewußtsein und Bewußtsein des Eingebundenseins in eine Gemeinschaft gleichursprünglich seien, das Ich nur am Du entstehen könne und vor allem in der elementarsten Gemeinschaft des Menschen, seiner Gemeinschaft mit Gott, soziale Gemeinschaft immer schon mitgesetzt sei“: „Gott will nicht eine Geschichte einzelner Menschen, sondern die Geschichte der *Gemeinschaft* der Menschen.“⁶ Das mag sehr gelehrt klingen: Es entspricht aber dem Reflexionsniveau Bonhoeffers! Billig ist er nicht zu haben! Daß Dietrich Bonhoeffer seinen nationalistischen Doktorvater Reinhold Seeberg (Deutschnationale Volkspartei/ DNVP) auch nach dessen begeistertem Bekenntnis zum neuen deutschen Führerstaat in großer Hochachtung verehrte, sei angemerkt. Dies ist nicht zufällig!⁷ „Bonhoeffers radikale Individualismuskritik kann für die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts als weithin repräsentativ gelten. Selbst politisch so gegensätzlich orientierte Theologengruppen wie die ‚Religiösen Sozialisten‘ und die radikal konservativen konfessionellen Lutheraner stimmten in der Weimarer Republik darin überein, daß Individualismus der Inbegriff des theologisch Illegitimen, nämlich Manifestation der Sünde sei. Dieser individualismuskritische Grundkonsens prägt auch noch die theologische

Diskussionslage im bundesdeutschen Protestantismus der Gegenwart... Der Streit um die Volkskirche ist in seinem Kern ein Streit um die christliche Legitimität dieses Pluralismus und Individualismus.“⁸

Zu diesem durchaus modernen antimodernistischen Protest gegen die gesellschaftliche Modernisierung gehört aber auch der Nationalsozialismus! „So sehr der Nationalsozialismus eine radikale, revolutionäre ‚Antimodernisierungsbewegung‘ ist, so sehr ist er ‚zugleich paradoxerweise in seinem Stil, in der Wahl seiner Mittel und seinen Wirkungen hypermodern, eine Modernisierungsbewegung.“⁹ Es gibt gemeinsame Argumentationsmuster von Linken und Rechten! „Die komplexe Intellektualgeschichte [nicht nur!] der zwanziger Jahre geht weder im moralisch fixierten Gegensatz zwischen theoretischen Wegbereitern des Nationalsozialismus und späteren Antifaschisten noch auch in starren Links-Rechts-Unterscheidungen auf. Es hat ‚Linke Leute von Rechts‘ und konservativ-revolutionäre Antikapitalisten genauso gut wie sozialdemokratische Volksgemeinschaftstheoretiker und liberalen Parteien zugehörige Kritiker der politischen Kultur des Westens gegeben. Für die geistige Signatur der Zeit sind gerade die – aus einer Post-1933-Perspektive schwer verständlichen – vielfältigen Verbindungen zwischen politisch linken und rechten Intellektuellenmilieus repräsentativ.“¹⁰ Schwarz-Weiß-Malerei ist da fehl am Platz!

Daß Bonhoeffer nicht nur innerhalb des Protestantismus für alle möglichen Ziele, von der Freiwilligkeitskirche bis zu „bibeltreuen“ Freichristen, vom Pazifismus bis zum „religionslosen“ Christentum usw. herhalten muß, daß seine Instrumentalisierung inzwischen groteske Züge angenommen hat, zeigen z.B. die völlig gegenläufigen Bewertungen der jüngsten Bonhoeffer-Biographie von Eric Metaxas.¹¹ „Bonhoeffer war anders“ – titelte z.B. *ideaSpectrum* 38/2011. Aber wie? Als Lesehilfen für Metaxas Buch dienen in „idea“ die „evangelikale“ Grundüberzeugungen signalisierenden Überschriften: „Bonhoeffer war keineswegs ein liberaler Theologe“ – „Wie man die Bibel lesen sollte“ – „Auch den Juden muß Christus bekanntwerden“ – „Was Hitler von Pastoren hielt ... und Bonhoeffers Enttäuschung über seine Mitchristen“ – „Bonhoeffer über die Theologie in den USA (1930-1931)“ – „Bonhoeffer zur Abtreibung: Nichts anderes als Mord“ usw. Bonhoeffer also als ein vorbildlicher „Evangelikaler“, als ein konservativer „born again Christian“? Oder Bonhoeffer als einer, den Metaxas deshalb gerade „den kritischen, auf eine auf Frieden, solidarische und ökologisch orientierte Lebensführung ausgerichteten, aber auch den an Bekenntnis und liturgischer Tradition orientierten Kirchen entreißen will“ – so Hans Pfeiffer in seiner gegenläufig zu „idea“ wertenden Rezension in den „Mitteilungen der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft“ vom Juli 2010: „Man muß leider sagen, daß Metaxas unter den vielen evangelikalen Versuchen, Bonhoeffer für die eigene Theologie fruchtbar zu machen, den bislang schlechtesten vorgelegt hat.“ Daß er Bonhoeffer mit einem amerikanischen „born again Christian“ verglichen habe, hat Metaxas unlängst bei einem Vortrag in Wiesbaden 2012 bestritten! Daß auch „Familien- und Verwandtschaftsbilder“ die Bonhoeffer-Rezeption gewichtig mitbestimmen, wurde schon erwähnt. Kurz: Über das Bonhoeffer-Verständnis gehen die Meinungen schroff auseinander! Metaxas selbst spricht auch von einem „erschreckenden Mißverständnis“ bei der Rezeption Bonhoeffers und gibt dafür folgende Gründe an: „Das merkwürdige theologische Klima nach dem Zweiten Weltkrieg und das Interesse an Bonhoeffer als Märtyrer bewirkten, daß man sich auf die wenigen Knochenfragmente in Bonhoeffers privaten Briefen als ausgehungerte Milane oder weniger edle Vögel stürzte und viele ihrer Nachkommen nagen noch immer an ihm... Einige Theologen haben aus diesen wenigen Skelettfragmenten so etwas wie eine theologische Piltown-Menschfälschung geschaffen, eine schlecht fundierte aber ehrlich geglaubte Täuschung. Man kann fast sicher gehen, daß Bonhoeffer nicht nur verlegen, sondern zutiefst beunruhigt gewesen wäre, hätte er gewußt, daß seine privaten, schlecht formulierten theologischen Gedanken den Diskussionsstoff für Seminare der Zukunft abgeben würden.“¹² Was dann bei einer Bonhoefferrezeption leicht übrig bleibt, ist z.B. die Intensivpflege eines globalmoralischen Minderwertigkeitsgefühls durch die Dauermeditation der deutschen Geschichte, die erwähnte Funktion eines „Leuchtturms“ in der „Kirchenkampfgeschichte“.

Nicht nur bei religiösen, sondern auch bei eher politischen Abgrenzungen gegenüber „Rechts“ dürfen Überblendungen nicht übersehen werden! Der „Religiöse Sozialismus“ z.B. war ebensowenig wie die rechtsrevolutionäre Bewegung in sich einheitlich, sondern in sich hochdifferenziert und gegenseitig dynamisch durchlässig. Strukturaffinitäten werden z.B. im Affront gegen einen als blutleer geltenden Intellektualismus sowie in der Betonung religiöser Erlebniskategorien und christlicher Orthopraxis sowie im Tat- und Erlebnisimpuls beider Bewegungen ausgemacht.

Wichtig ist hier auch ein Blick auf den „Barthianismus“, der die „Kirchenleitungstheologie“ in der EKHN nach 1947 stärker mitbestimmte. Nach dem Ersten Weltkrieg wurden die Übergeschichtlichkeit und die Welttranszendenz Gottes zu wichtigen Elementen des neuen Gottesbildes. Den liberalen Theologen warfen Karl Barth und sein Anhang die Auflösung der Transzendenz Gottes in die Immanenz der Weltgeschichte vor und machten sie sogar für das Aufkommen des Nationalsozialismus mit verantwortlich. „Ziel der Barthschen Gotteslehre ist die Konstruktion eines Ortes, der nicht mehr jener Relativität unterliegt, welche für alles Endliche oder Historische konstitutiv ist. In Aufnahme von Elementen des spezifisch calvinistischen Gottesbildes radikalisiert Barth die Differenz von Gott und Mensch deshalb zu einem absoluten Gegensatz“, was eine Tendenz zum theologischen Totalitarismus, ja eine radikale Theologisierung des gesamten Wirklichkeitsverständnisses erkennen läßt, was sich dann auch in der Erfassung und Gestaltung der aktuellen politischen Lage bemerkbar macht, die dem Pathos letzter Entscheidungen ausgeliefert wird.¹³ Die Einmischung von der Kanzel herab ins Politische geschieht aber meistens populistisch in Mustern moralisierender Vereinfachung. „Den Protestantismus als Religion und Lebensführung gibt es nicht mehr, dafür haben wir die Nachhaltigkeit.“¹⁴

Auf Seiten der BK gehörte die permanente Klage über den „Machtmißbrauch der Ära Dietrich – Kipper“ zum Ritus moralgesättigter Kommunikation. Kürzlich wies allerdings Jochen-Christoph Kaiser (Marburg), auch aufgrund der Forschungen von Pfarrer Jörg Wiegand (Butzbach), auf die rigide „Selbst- und Fremdreinigung“ der Geistlichen durch die inzwischen in die (vorläufigen) Kirchenleitungen in Nassau-Hessen gekommene BK hin, wodurch in der EKHN etwa 100 Pfarrer als Mitläufer der Nazis vom Amt suspendiert worden seien, ohne Rücksicht auf ihr weiteres Auskommen. Erst durch das sog. „Befreiungsgesetz“ der amerikanischen Besatzungsmacht vom 5. März 1946 wurden die zunächst getroffenen scharfen Maßnahmen insofern korrigiert (oder konterkariert), als die Mehrheit der ergangenen Suspendierungen in diesem Gebiet nach dem Entnazifizierungsverfahren aufgrund dieses Befreiungsgesetzes wieder aufgehoben wurden. „In die Ecke Gestellte“ konnten also selbst auch kräftig „in die Ecke stellen“ !

Kurz: Jemanden in eine bestimmte Ecke stellen oder aus einer bestimmten Ecke herausholen: Das ist schon ein mühsames und kompliziertes Geschäft, bei dem die „Moral“ eine überwältigende Rolle für das jeweilige Vereinnahmtwerden spielt!

Anmerkungen:

- 1 Friedrich Wilhelm Graf, „Auf der Bahn wohlgeprüfter Wahrheit und echt-religiöser Aufklärung mutig voranschreiten“. Zur Bedeutung der Pfälzischen Union für den Protestantismus, in: Vielfalt in der Einheit. Theologisches Studienbuch zum 175jährigen Jubiläum der Pfälzischen Union, Speyer 1993, S. 265-274; hier S. 274.- Vgl. ferner Ders., Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.- Ders., Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011.- Ders., Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011.
- 2 Vgl. Manfred Gailus, Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn 2008, S. 155–172.- Karl Dienst, Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen ‚Staatsumbruch‘ (1918) und ‚Nationaler Revolution‘ (1933). Ursachen und Folgen, Frankfurt a. M. 2011 (THEION Bd. XXV).
- 3 M. Rainer Lepsius, Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1993.
- 4 Graf, Zeitgeist (wie Anm. 1), S. 448. Vgl. auch S. 268 u.ö.
- 5 Günter Brakelmann, Evangelische Kirche im Entscheidungsjahr 1933/1934: Der Weg nach Barmen. Ein Arbeitsbuch, Berlin 2010 (Zeitanzeige. Schriftenreihe des Evangelischen Forums Westfalen und der Evangelischen Stadtakademie Bochum. Hg. von Manfred Keller und Traugott Jähnichen; Bd. 5). Bei Brakelmann kommt der Aspekt: Die BK als „Kreuzzug“ gegen die Liberale Theologie doch etwas zu kurz!- Vgl. Karl Dienst „Zerstörte“ oder „wahre“ Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung?, Frankfurt a. M. 1997 (THEION Bd. XX).
- 6 Graf, Kirchendämmerung (wie Anm. 1), S. 119.
- 7 Graf, Zeitgeist (wie Anm. 1), S. 84.
- 8 Graf, Kirchendämmerung (wie Anm. 1), S. 120.
- 9 Graf, Zeitgeist (wie Anm. 1), S. 267.
- 10 Graf, Zeitgeist (wie Anm. 1), S. 268.
- 11 Eric Metaxas, „Bonhoeffer. Pastor, Martyr, Prophet, Spy“. In englischer Sprache mit einem Vorwort von Timothy Keller (Verlag Thomas Nelson, Nashville/ Tennessee 2010; deutsch: „Bonhoeffer – Pastor, Agent, Märtyrer und Prophet“, SCM Hänssler, Holzgerlingen 2011).
- 12 Erich Schwerdtfeger, Eric Metaxas: Bonhoeffer, in: Verantwortung, Zeitschrift des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins, 25. Jg./Nr. 47, 2011, S. 40.
- 13 Graf, Zeitgeist (wie Anm. 1), S. 126f.

14 Gustav Seibt, zitiert nach Graf, Kirchendämmerung (wie Anm. 1), S. 63.

B. MORAL ALS RELIGIONSERSATZ: ZUR PREDIGTPRAXIS

Der Struwwelpeter: Theologisches in fremden Kleidern?

„Gegen Weihnachten des Jahres 1844, als mein ältester Sohn drei Jahre alt war, ging ich in die Stadt, um demselben zum Festgeschenke ein Bilderbuch zu kaufen, wie es der Fassungskraft des kleinen menschlichen Wesens in solchem Alter entsprechend schien. Aber was fand ich? Lange Erzählungen oder alberne Bildersammlungen, moralische Geschichten, die mit ermahnenden Vorschriften begannen und schlossen. Oder Einführungen in abstraktes mathematisches Denken...“ Der Kritiker kaufte schließlich ein Schreibheft mit leeren Blättern und machte daraus selbst ein Buch für seinen Sohn. Im Jahr 2009 feierte nicht nur Frankfurt am Main ein Jubiläum dieses Autors: Den 200. Geburtstag des dort am 13.6.1809 geborenen und am 20.9.1894 verstorbenen Nervenarztes und Schriftstellers Dr. Heinrich Hoffmann. Er war 1851-1888 Direktor der städtischen „Irrenanstalt“, wo er als Erster eine Abteilung für psychisch kranke Kinder einrichtete und dort auch seine Zeichen- und Dichtkunst therapeutisch einsetzte.¹

Über die Medizingeschichte hinaus ist Heinrich Hoffmann eher durch seinen weltweit beachteten „Struwwelpeter“ bekannt geworden, den er 1845 für seinen dreijährigen Sohn gemalt und geschrieben hat. Jenseits seiner dabei angewandten, auf Alltagserfahrungen beruhenden, anschaulich-kindgemäß-unterhaltend gestalteten Erlebnispädagogik („Abstrakt denkt das Kind noch gar nicht!“) finden heute unter psychoanalytischer, pädagogischer, politologischer und literarischer Perspektive eher die tatsächlichen oder nur vermuteten Spätfolgen dieses Buches Interesse. Dafür eine Kostprobe: So sollen z.B. die widerborstigen Kinderfiguren die politische Karikatur der 1848er-Zeit beeinflussen und als Vorlage zur Darstellung von Revoluzzern gedient haben. „Der ‚Struwwelpeter‘ hat bis heute Autoren und Illustratoren angeregt: Keckheit, Aufmüpfigkeit, Stärke und Mut haben die Helden aktueller Bücher mit ihren Hoffmann’schen Vorfahren gemeinsam. Einige dieser Bilderbücher lassen sich als verdeckte Antworten auf den Struwwelpeter lesen“, der in psychoanalytischer Sicht auch als Fundgrube unbewußter Wünsche und Ängste interpretiert wird – so z.B. Ulrike Jaspers in einer Vorschau auf Heft 1/2009 von „Forschung Frankfurt“, das auch dem Hoffmann-Jubiläum gewidmet ist. Vor allem Psychoanalytiker/Innen² und in ihrem Gewand einige „68er“³ machen sich bis heute über das Buch her, seitdem der Sigmund Freud-Schüler Georg Groddeck (1866-1934) dasselbe als eines der vier großen „Lehrbücher der Psychoanalyse“ bezeichnet hat; die Kette der vielfältigen und kontroversen psychoanalytischen, pädagogischen und auch politischen Interpretationen des „Struwwelpeter“ ist bis heute nicht abgerissen. Hoffmann sei es gelungen, „ubiquitäre unbewußte Fantasien von Kindern, aber auch von Erwachsenen, anzusprechen und die damit assoziierten Erinnerungen an intensive Emotionen, Ängste und Konflikte wachzurufen“ – so Marianne Leuzinger-Bohleber vom Frankfurter Sigmund-Freud-Institut, die wünscht, „daß der Struwwelpeter aus den heutigen Kinderstuben verschwindet“. Der „Struwwelpeter“, der in 100. Auflage 1876 erschien und heute in der 546. Auflage vorliegt, paßt vor allem nicht in die Pädagogik der Neuen Linken und ihrer zahlreichen Nachbeter.

Gegenüber diesem Theorieaufwand war Hoffmann im Sinne spätaufklärerischer Bürgerlichkeit und auch Religionskultur alltagspraktischer orientiert, wie übrigens auch die Aufklärungstheologie eher eine praktische Reformbewegung war: „In gesunden Tagen wird der Arzt ... gar oft als Erziehungsmittel gebraucht: ‚Kind, wenn du zuviel davon ißt, so kommt der Doktor und gibt dir bittere Arznei oder setzt dir gar Blutegel an!‘ Die Folge ist, daß, wenn in schlimmen Zeiten der Doktor gerufen und in das Zimmer tritt, der kleine kranke Engel zu heulen, sich zu wehren und um sich zu treten anfängt. Eine Untersuchung des Zustandes ist schlechterdings unmöglich; stundenlang aber kann der Arzt nicht den Beruhigenden, Besänftigenden machen. Da half mir gewöhnlich rasch ein Blättchen Papier und Bleistift; eine der Geschichten, wie sie in dem Buche stehen, war rasch gefunden, mit drei Strichen gezeichnet und dazu möglichst lebendig erzählt. Der wilde Oppositionsmann wird ruhig, die Tränen trocknen, und der Arzt kann spielend seine Pflicht tun.“ Ob der „Zappel-Philipp“ im „Struwwelpeter“ am „Aufmerksamkeitsdefizitsyndrom mit oder ohne Hyperaktivität“ (ADHS) litt und heute eher der Behandlung z.B. mit Ritalin bedürftig wäre: Der zu Zeiten der „antiautoritären“ Bewegung verschriene Hoffmann traute den Kindern die Fähigkeit zur Einsicht und den Eltern den Willen zur Erziehung zu. Galt dergleichen vor einer Generation noch als „Raubein-Pädagogik“, so müßte Hoffmann heute „beinahe als Kümmerer und Erziehungsoptimist gelten, der statt des Pillendöschens den Zeigefinger schwingt“.⁴

Inzwischen ist die Erziehungswissenschaft wieder bescheidener geworden. „Je mehr wissenschaftliches Wissen über Erziehung im Umlauf ist, umso weniger Sicherheit entsteht. Je mehr wir darüber wissen, wie in sich widersprüchlich diese sehr komplexen Prozesse der Erziehung sind, und je mehr wir auch gelernt haben zu verstehen, daß wissenschaftliches Wissen nicht Handlungs- und Entscheidungswissen bereitstellt, sondern eine andere Beschreibung der Wirklichkeit darstellt, desto höher wird der Grad der Verunsicherung“ – so der Frankfurter Erziehungswissenschaftler Prof. Frank-Olaf Radtke.⁵ Leider hat sich das bei manchen Eltern, Sozialpädagogen/Innen und vor allem Politikern noch nicht herumgesprochen. „Mittlerweile glauben tatsächlich alle, die irgendwie politisch verantwortlich oder auch nur interessiert sind, daß die Lösung der gesellschaftlichen Probleme durch andere bzw. bessere Erziehung erreicht werden kann“ – so Micha Brumlik (ebd.).

„De Hessische Struwelpeter“, Der „Struwelhitler“, Der ANTISTruwelpeter“ usw.: Wo kommt da Theologie vor? Für das erwähnte, dem „Struwelpeter“ gewidmete Themaheft von „Forschung Frankfurt“ (1/2009) ist das kein bedenkenswerter Aspekt. Ich frage: Warum eigentlich nicht? Ich werde da zunächst an die „Frau Mama“ des „Daumenlutschers“ Konrad erinnert:

„Konrad!“ sprach die Frau Mama,

*ich geh' aus und du bleibst da.
Sei hübsch ordentlich und fromm,
bis nach Haus ich wieder komm...*

Das könnte z.B. an 1. Kor 6,12a erinnern! Martin Luther hat im Septembertestament 1522 diese Stelle aus dem 1. Korintherbrief des Apostels Paulus so übersetzt: „Ich hab's alles macht/ es nutzt mir aber nicht alles“. Und 1545 heißt es dann so: „Ich hab es alles macht/ es fromet aber nicht alles“. Offenbar meint „frommen“ bzw. „fromm“ etwas anderes als unsere heutigen Vorstellungen, die das Wort eher mit „religiös“ oder (z.B. in „idea“) sogar mit „entschieden christlich“ verbinden als mit dem eher alltagspraktischen „ordentlich“, vernünftig, nützlich sein. Ich kenne noch die Redewendung „Ein frommer Gaul“: Gemeint war damit bei uns ein Pferd, das z.B. nicht trat oder biß!

Ein nächster Schritt: Das Kirchenverwaltungsgebäude der EKHn in Darmstadt, Paulusplatz 1 war ursprünglich die Hessische Landeshypothekenbank. Manche Bauteile erinnern noch heute an einen antiken Tempel, was aber auch bei manchen Jugendstil-Bahnhöfen (z.B. in Darmstadt, Wiesbaden, Frankfurt Hbf.) der Fall war. Banken und Bahnhöfe: Religion des Geldes (Karl Marx) – Religion der Eisenbahn (Friedrich List): Das sind religionskulturelle Metaphern zumindest des 19. Jahrhunderts. Das Verwaltungsgebäude Paulusplatz 1 hatte aber im zentralen Treppenaufgang ursprünglich noch eine Besonderheit, nämlich ein Fenster mit der Inschrift:

*Bringst du Geld, so bist du fromm,
bringst du was, so bist willkommen!*

Warum dieses Fenster beim Übergang des Gebäudes zur Kirchenverwaltung ausgebaut und dann durch ein Fenster von Johannes Schreiter ersetzt wurde (Das ursprüngliche Fenster befindet sich im Hessischen Landesmuseum in Darmstadt), weiß ich nicht. Wollte man hier im Sinne des Ersten Gebots das Mißverständnis von „fromm“ vermeiden? Oder verkaufte der Staat das Fenster nicht, wie die Bauabteilung der EKHn behauptete? Oder paßte es nicht in die damalige, dem 19. Jahrhundert nicht wohlgesonnene auch kirchliche Architektenideologie? Die Botschaft des ursprünglichen Fensters war eindeutig. Für das Verständnis des Schreiter-Fensters war allerdings kräftige Nachhilfe notwendig! Zu meiner Zeit am Paulusplatz (1970-1994) lag auf der Fensterbank ein erklärender Text! Ob er viel gelesen wurde?

Doch zurück! Was zur Zeit der Erbauung von Paulusplatz 1 „fromm“ hieß, das deckt sich eher mit dem „Struwelpeter“ von Heinrich Hoffmann. Da heißt es gleich:

*Wenn die Kinder artig sind,
Kommt zu ihnen das Christkind;
Wenn sie ihre Suppe essen
Und das Brot auch nicht vergessen,
Wenn sie, ohne Lärm zu machen,*

*Still sind bei den Siebensachen,
Beim Spazierngehn auf den Gassen
Von Mama sich führen lassen,
Bringt es ihnen Gut's genug
Und ein schönes Bilderbuch.*

In diesem Kontext heißt „fromm“ so viel wie artig, anständig, nützlich, fleißig sein! In seinem „Struwwelpeter“ stellt Heinrich Hoffmann seinem Sohn solche Tugenden der Aufklärungspädagogik in ihrem Gegenteil vor. Da ist „die Geschichte vom bösen Friederich“, der mit der Peitsche tierische und menschliche Geschöpfe quält; „Die gar traurige Geschichte mit dem Feuerzeug“ („Paulinchen war allein zu Haus“); „Die Geschichte von den schwarzen Buben“, die den „kohlpechrabenschwarzen Mohren“ ärgern und dafür vom Nikolaus ins Tintenfaß gesteckt werden („Ihr Kinder, hört mir zu/ Und laßt den Mohren hübsch in Ruh'!/ was kann denn dieser Mohr dafür,/ Daß er so weiß nicht ist wie ihr?“); Die oben erwähnte „Geschichte vom Daumenlutscher“; „Die Geschichte vom Suppen-Kaspar“; „Die Geschichte vom Hans Guck-in-die-Luft“ usw. Diese Gestalten, die alles andere als „artige Kinder“ waren, sollen helfen, Kinder auf den rechten Weg zu bringen. Es geht um eine moralpädagogische Abschreckung.

Freilich: Nicht nur damals hat man den „Struwwelpeter“ auch großer Sünden beschuldigt und ihn z.B. „als gar zu märchenhaft“, die Bilder als „frazzenhaft“ oft herb getadelt, wie Dr. Hoffmann im Vorwort bemerkt. Ein Vorwurf lautet: „Das Buch verdirbt mit seinen Frazzen das ästhetische Gefühl des Kindes“. Heinrich Hoffmann kontert: „Nun gut, so erziehe man die Säuglinge in Gemäldegalerien oder in Kabinetten mit antiken Gipsabdrücken... Mit der absoluten Wahrheit, mit algebräischen oder geometrischen Sätzen rührt man aber keine Kinderseele, sondern läßt sie elend verkümmern.“ Bei manchen Vorwürfen klingt auch die damalige Germanenschwärmerei an: „Das Buch soll märchenhafte, grausige, übertriebene Vorstellungen hervorrufen! Das germanische Kind ist aber nur das germanische Volk, und schwerlich werden diese National-Erzieher die Geschichte vom Rotkäppchen, das der Wolf verschluckte, vom Schneewittchen, das die böse Stiefmutter vergiftete, aus dem Volksbewußtsein und aus der Kinderstube vertilgen...“ Was würde dazu heute (2012) der Bundestag bei seiner fraktionsübergreifenden Jagd auf Rechts sagen?

Die Gestalt des „Struwwelpeters“ ist bekannt:

*Sieh einmal, hier steht er.
Pfui! Der Struwwelpeter!
An den Händen beiden
Ließ er sich nicht schneiden
Seine Nägel fast ein Jahr;
Kämmen ließ er nicht sein Haar.
Pfui! Ruft da ein jeder:
Garst'ger Struwwelpeter!*

Vielleicht denken wir da an Rousseaus (doch eher ontologisch als empirisch gemeintes) „Zurück zur Natur“, an die Hippies am „Langen Ludwig“ in Darmstadt oder an die Studentenrevolte von 1968 usw. Was da mit Savage-look, in der Uniform des guten Wilden, was da bärtig und zottig mit und ohne Hund einhertrottet, sind keine ungepflegten Menschen, sondern gepflegte Zitate: „Rousseau-Zitate“ (Odo Marquard).

Ich würde da allerdings nicht nur von Kindererziehung, psychischen Defekten, Lebenswelt oder Kulturkritik reden, sondern auch von einer „Struwwelpeter-Theologie“, die versucht, bürgerliche und christliche Tradition religionskulturell miteinander zu verbinden und das praktische Verhalten in der Alltags- und Lebenswelt zu beeinflussen, wobei neben individuellen Aspekten auch soziale eine Rolle spielen. Für mich ist der „Struwwelpeter“ auch so etwas wie ein praktisch-theologisches Lesebuch in einem bestimmten religionskulturellen und religionspädagogischen Kontext! Der „Struwwelpeter“ steht da keineswegs allein für sich da!

Erinnert sei hier z. B. an die 1794 in Heilbronn erschienenen „Landwirtschaftspredigten“ von Johann Friedrich Schlez mit dem Untertitel: „Ein Beitrag zur Beförderung der wirtschaftlichen Wohlfahrt

unter Landleuten“, oder an Rudolph Zacharias Beckers „Noth- und Hilfsbüchlein“, das in 8. Auflage 1790 in Gotha erschien und weit verbreitet wurde. Im Vorspruch zu Beckers Buch heißt es:

*Dies ganze Buch ist mit Bedacht
für Bauersleute so gemacht,
daß, wer es liest und danach tut,
Verstand, Gesundheit, guten Mut
erhält, auch wohl ein reicher Mann
nach dessen Vorschrift werden kann.
Zur Lust für Kind und Kindeskind
viel‘ schöne Bilder drinnen sind.
Wohlfeilen Preises ist es auch:
derhalben kauf‘ es und gebrauch
es fleißiglich in Fried und Ruh‘!
Gott gebe das Gedeih’n dazu!*

Als ideale Vorbilder treten in diesem Werk u.a. der junge Herr von Mildheim auf, der seine ererbten Güter „sowohl christlich und vernünftig zum Nutzen und zur Wohlfahrt seines Nächsten“ gebraucht, sich durch Reisen für alle Fortschritte der Landwirtschaft interessiert und Prämien für die bestgeführte Ehe, für den, der sich durch Sparsamkeit schuldenfrei macht, für den das Ackerwerk am besten beherrschenden Burschen, für das wohlherzogendste und fleißigste Mädchen und für die besten Schüler stiftet. Die gute und ordentliche Verwaltung eines Hausvaters und einer Hausmutter, das Austrocknen von Sümpfen und Morästen, Verbesserung des Ackerbodens, Anpflanzung von Bäumen, Anbau von Klee und Futterkräutern, Zeugung von Kindern und Erziehung zu Gottesfurcht und Fleiß erscheinen hier als Kennzeichen menschlicher Herrschaft und Gottebenbildlichkeit! Neben nützlichen landwirtschaftlichen Ratschlägen („Wie verdorbenes Getreide zu verbessern sei“) steht die Warnung vor dem Branntwein:

*Speis‘ und Trank sind Gottesgaben,
iß und trink, das will er haben
aber friß und sauf‘ doch nie,
bist ja Mensch und kein Stück Vieh.*

Von da aus versteht man auch das 1794 in Beyers „Predigtmagazin“ stehende Gedicht, das keineswegs eine Parodie ist:

*Sprich unverzagt, wie’s kommt ins Maul,
von Wind und Wetter, Karr’n und Gaul,
von Brache, Mist, Ochs, Eselein,
von Hühnern, Gänsen, Kuh und Schwein,
von Frohnen, Kirchweih‘ und dergleichen,
von Flegelei und dummen Streichen,
von Branntweinsaufen, Prozessieren,
von Blatternimpfen und Klistieren,
auch mische drunter, hier und dort,
ein wenig was aus Gottes Wort,
mach vorn und hinten und mitten hinein
à la Hans Sachs ein Reimelein,
zitier‘ aus’ s Hilfsbüchel die Kreuz und die Quer,
so hast gepredigt populär.*

Johann Friedrich Schlez will ausdrücklich die bürgerlichen Tugenden so weit wie möglich mit religiösen Wahrheiten verbinden und vermischen: „Das Gewand der Religion, in das wir jene Wahrheiten einhüllen, wenn wir sie über einem lieblichen Spruch von der Kanzel predigen, macht sie ehrwürdig und erleichtert ihnen den Eingang in gemeine Menschenseelen.“ Das ist popularisierter Kant! Die „Religion“ ist eine auswechselbare Hülle, auf die man beim einfachen Volk noch nicht verzichten

will. Innerweltliche Nützlichkeit und allgemeiner wirtschaftlicher Fortschritt bestimmen solche ökonomischen Kanzelreden, in denen z.B. die Abschaffung der Brache, der Kleeanbau und die Einführung der Kartoffel befürwortet werden. Weitere Themen sind: „Von Schulden und Schuldenmachen“; „Von der (unzeitigen) Sparsamkeit“; „Vom Betrug von Handel und Wandel“; „Von Nutzen der Ordnung und Reinlichkeit“; „Von der Schädlichkeit des Aberglaubens, besonders in der Landwirtschaft“ usw. Wir sehen: Nicht nur das Fenster im Paulusplatz stimmt mit damaligen Predigtthemen überein. Es wäre falsch, da nur von einer „Banken-Frömmigkeit“ zu reden. Fern einer „Differenztheologie“ frühbarthianischen Gedankens glaubten sich Prediger mit solchen geistlichen und ökonomischen „Predigten“ auf der Höhe ihrer Zeit. Ein „Bankenboykott“ wäre hier unmoralisch, weil er einem „Predigtboykott“ gleichkäme.

Darüber einfach die Nase rümpfen? Ohne Kartoffeln wären damals nicht wenige Menschen verhungert, ohne Gesundheitsaufklärung mancher früh verstorben. Aktuell waren diese Predigten damals zweifellos. Ich gebe dies gerne auch im Blick auf so manche heutigen „ökonomischen“ Predigten und synodale Resolutionen zu. Gerade deshalb möchte ich mit Paulus in Luthers Übersetzung, aber auch mit Heinrich Hoffmann sagen dürfen: „Ich hab es alles macht/ Es fromet aber nicht alles“. Was dem Guten dient: Darüber gehen die Meinungen auseinander. Was zum Guten dient: Gehört hierzu nicht auch die Freude über das Unvermutete, Geschenke, Unverdiente, über das Ungeschuldete, das das Lob Gottes ausmacht?

Die Antwort darauf sollte nicht leichtfertig und formelhaft gegeben werden! Auch Heinrich Hoffmann kann uns hier zum Nachdenken anregen. Das Letzte schließt das Vorletzte gerade nicht aus!

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Karl Dienst, Das Struwwelpeter-Jubiläum 2009. Einige theologische Gesichtspunkte. In: Hessisches Pfarrblatt 4/ 2011, S. 94-98.
- 2 Z.B. Marianne Leuzinger-Bohleber (Frankfurt a. M./ Kassel).
- 3 Z.B. Friedrich Karl Waechter, Der ANTISTruwwelpeter, Darmstadt 1970.
- 4 Wieland Freund, in: DIE WELT, 18.12.2008, S. 27.
- 5 „Forschung Frankfurt“ 1/2009.

„Die Ursel hat Recht!“ Alltagsreligion und Ökumene (nicht nur) um 1800

Zwischen „Geflügeltem Wort“ und „Containerbegriff“

Das Wort „Ökumene“ hat bei uns auch über den Raum der Kirchen hinaus vor allem im Alltagsweltlichen und Zivilreligiösen einen guten Klang; es ist fast zu einem „Geflügelten Wort“ nicht nur unter Christen geworden. Im Blick auf Alltagserfahrungen und Umgangssprache verstehen wir darunter in der Regel das Gemeinsame oder die Zusammenarbeit von evangelischer und katholischer Kirche. Allerdings wird diesem Alltagsverständnis von „Ökumene“ heute schnell ein „Eurozentrismus“ vorgeworfen! „Ökumene“ bedeute doch viel mehr! Sie zielt auf die Zusammenführung, auf die Einheit aller getrennten Kirchen und Christen, letztlich auf das Zusammenleben aller Menschen auf dieser Erde. Was ist aber mit diesem reichlich utopisch klingenden und zudem moralisch übersättigten Verständnis von „Ökumene“ gemeint?

Ein Blick in die Geschichte kann da nicht schaden! Darum meine Bitte: Folgen Sie mir einmal in Gedanken in das Rheinhessen um 1800! Wir werden zumindest dort einen begeisterten „Ökumeniker“ finden!

„Ich hab auch die Zeitung lesen gehört!“

Rheinhessen um 1800: Es ist schon eine besondere Zeit! Der christliche Kalender ist abgeschafft. Im Departement Donnersberg gilt der französische Revolutionskalender mit seinen neuen Monats- und Tagesnamen, die die Rheinhessen ein wenig despektierlich mit „Herbsterich, Dunsterich, Frosterich“ usw. übersetzten. Das Jahr begann im September; die Woche war durch die Dekade ersetzt. Trotz Strafen blieben die Rheinhessen dabei: „Samstags wird die Gass‘ gekehrt“! Das war damals auch ein Alltagsbekenntnis zum Christentum!

Da tauchte in einem rheinhessischen Dorf folgende Nachricht aus der Hauptstadt des Departements „Donnersberg“, aus dem französisch besetzten Mainz auf: „Ich hab‘ auch die Zeitung lesen gehört!... In der Stadt Maynz gehen die Lutherischen und die Reformirten schon in eine Kirche zusammen und miteinander zu des Herren Tisch“. Nach und nach könnten die kleinen Herden zu einer einzigen großen, zur „Vereinigungskirche“ werden. Ja: Das Miteinander von Lutheranern und Reformierten im Gottesdienst könnte doch auch als Durchgangsstufe zur „Religionsvereinigung“ mit den Katholiken dienen! Manche sahen aber noch ein Stück weiter über den Horizont hinaus in Richtung „Juden und Heyden“!

Das ist nicht die Vision eines von Amts wegen Ökumene-Begeisterten unserer Tage. Sie stammt aus dem Jahr 1803 und bezieht sich auf die von den Franzosen ermöglichte Neubildung einer „evangelischen“ (und nicht mehr „lutherischen“ oder „reformierten“) Kirchengemeinde in der Stadt Mainz (1802).

Gute Ideen brauchen aber einen „Kleinverteilungsapparat“! Man muß für sie auch bei den einfachen Christen werben. Davon ist auch Karl Philipp Held als begeisterter Anhänger einer „Union“ zumindest zwischen Lutheranern und Reformierten überzeugt. 1753 in Eich bei Worms geboren, war er bis 1804 in Mußbach in der Pfalz, und dann an der Ägidienkirche in Speyer als Pfarrer tätig. Seit 1806 war er Präsident des dortigen reformierten Lokalkonsistoriums. Für ihn ist auch das Theater ein Medium kirchlicher Werbung! Held wählt – zunächst anonym – den Weg eines „literarischen Dramas“ in drei Akten, um die Notwendigkeit einer „Religionsvereinigung“ aus der Perspektive der Landbevölkerung darzustellen und, unter Berufung auf das Vorbild von Mainz, weitere Kreise für diese „Religionsvereinigung“ zu begeistern. Der Titel seines Theaterstückes lautet: „Über die Religionsvereinigung. Oder: Die Ursel hat Recht. In lebendigen Vorstellungen aus der fränkischen Republik von einem Mitbürger derselben dem gemeinen Volk gewidmet im 11ten Jahr der Republik“. So die Datierung nach dem französischen Revolutionskalender, der auch im Departement Donnersberg galt. Nach dem gewohnten christlichen Kalender handelt es sich um das Jahr 1803.

Der Vorhang geht auf...!

Wir sitzen jetzt zusammen im „Salle de Reunion“ des Dorfes X ! Der Vorhang geht auf!

1. Akt, 1. Szene: Da philosophiert ein aufgeklärter Staatsrat über die Religion. Diese muß das ewige Menschenwohl fördern, so wie der Staat das zeitliche. Die Religion unterstützt dabei den Staat. Aber: Die einzelnen „Religionen“ – damit sind damals die christlichen Konfessionen gemeint! – können ihre nützliche Aufgabe im Staat nur dann erfüllen, wenn sie sich nicht gegenseitig befehlen!

1. Akt, 2. Szene: Im Dorfwirtshaus trifft ein „Fremder“ mit katholischen Bauersleuten

zusammen. Durch diesen Fremden trägt Held seine Meinung über die „Religionsvereinigung“ vor: Nach und nach könnten doch die „kleinen Herden“ zu einer einzigen großen, zur „Vereinigungskirche“ werden. Heiligenverehrung, Privatbeichte und Fasten müßten darum nicht gleich abgeschafft werden; allerdings hätte sich die katholische Bevölkerung mit der Priesterehe zu befreunden.

1. Akt, 3. Szene: Jetzt endlich wird die eigentliche, das „Drama“ tragende Handlung durch ein Zwiegespräch zweier lutherischer Bauern eröffnet, die in „evangelischer Mischehe“ leben; sie sind nämlich mit reformierten Frauen verheiratet. Dem damaligen Brauch entsprechend müssen die Kinder aus solchen „Mischehen“ in verschiedene Kirchen und Schulen geschickt werden: die Jungen nach der Konfession des Vaters, die Mädchen nach der Konfession der Mutter. Dies ist eine Quelle fortdauernden Haders namentlich im Haus des lutherischen Bauern Hans und seiner reformierten Frau Ursel, die gegen diese Situation lebhaft aufbegehrt. In der Figur des „Unbekannten“ schlägt Held hierzu vor, die beiden Konfessionsschulen doch zu einer einzigen zusammenzulegen.

Zweiter Akt: Hier läßt Held einen evangelischen und einen katholischen Professor miteinander diskutieren. Man merkt gleich Helds Absicht: Auch wenn der Katholik anfangs den Absolutheitsanspruch der römisch-katholischen Kirche vertritt: Er findet sich schnell mit dem Protestant auf einem gemeinsamen Boden zusammen: in der Bereitschaft zur Kirchenreform. Dabei verlangt ihm der Protestant nicht Weniges ab: Wegfall der Privatbeichte, Einrichtung der Priesterehe, Gewährung der Glaubensfreiheit, Beschränkung des Papsttums auf die zentrale Durchführung der Kirchenreform und Übergang der kirchlichen Schulen in die Hände des Staates. Das Streitgespräch gipfelt fast hymnisch! Der Protestant bekennet: „Auch Pabst, Luther, Calvin und Zwingel, Christ und Jude, und vielleicht der Heyde auch arbeiteten dann auf eine Seeligkeit hin. Alles böte einander die Hände, um ein Hirt und eine Herde zu werden.“ Der Katholik stimmt mit Emphase ein: „O, wenn *das* ist, so bin ich auch Protestant. Solch ein Protestantismus lebe!“ Später, als Deutschland die Kolonie Südwestafrika in Besitz nahm, wird das noch griffiger formuliert: „Ob Christ, ob Jud, ob Hottentott: Wir glauben all an einen Gott!“

Der 3. und letzte Akt bringt den Höhepunkt des „Literarischen Dramas“. Von dem Vereinigungsvorschlag jenes „Fremden“ ebenso beeindruckt wie von dem Ergebnis der Disputation der beiden Theologen, und begeistert von den neuesten Nachrichten aus Mainz, machen die beiden Bauern eine „Bekehrung“ durch. Bei der öffentlichen Verkündung der napoleonischen „Organischen Artikel“ (1802) beteiligen sie sich gerne an dem Vivat der Mainzer auf Napoleon als den Garanten des Friedens. Denn: „Von nun an kann ja in allen Tempeln eine vernünftige Andacht glühen, so vielleicht, daß man sie ohne Unterschied besuchen und mit allen Völkern Gott loben kann.“ Die beiden Bauersleute sind jetzt fest entschlossen, in dieser Richtung selbst aktiv zu werden. Hatte früher vor allem der Bauer Hans das alte Recht der beiden getrennten Konfessionen für unantastbar gehalten und den Wunsch seiner Frau Ursel nach Überwindung der konfessionellen Trennungen abgewiesen, so bekennet er jetzt emphatisch: „Die Ursel hat Recht!“ Die beiden Bauern wollen nun in ihrem Dorf darauf hinwirken, daß die beiden evangelischen Kirchen und Schulen zu einer einzigen vereinigt werden. Dann wird der konfessionelle Friede auch in ihre Familien einkehren!

Der Rationalismus als Wegbereiter der Unionsgesinnung?

Held will auf die Weckung eines Willens zur „Religionsvereinigung“ (zunächst) von Lutheranern und Reformierten in der Bevölkerung hinaus. Was waren aber die Triebfedern für diese Union? Waren es vor allem ökonomische, politische und familiäre Gründe? Oder war hier ein simpler Rationalismus am Werk? In diese Richtung könnte die folgende Äußerung des Bauern Hans weisen: „Mir ist es ein Thun, in welcher Kirche ich sitze. Ich höre Gottes Wort in der einen, wie in der andern; es ist ein Evangelium, ein Gesang, ein Gebet da wie dort-, ‚Unser‘ vorn oder hinten, was thut das. ‚Übel‘ und ‚Bös‘ ist mir auch einerley. Gott bewahre uns vor beyden. Und seitdem ich weiß, daß Christus unser Herr ... an seinem Tisch keine Oblaten gegessen hat, überhaupt kein solches Brod, wie man es in unsern Kirchen sieht, sondern das Brod nahm, wie er es fand, so hab ich auch darüber keine Bedenken

mehr... Würfe man die zwei Kirchen zusammen, so wäre die Sache sogleich eins.“ Also: Ein platter Rationalismus als Wegbereiter, zumindest aber als Unterstützer der Unionsgesinnung?

Dies ist mehr als eine rein akademische Frage, enthält doch Helds „Literarisches Drama“ Positionen, die bis heute auch alltagspraktisches und lebensweltliches Denken und Handeln im Blick auf das „Ökumenische“ bestimmen! Da wird schnell eine Gemeinsamkeit der Christen in Grundüberzeugungen beschworen, ohne noch groß auf die Inhalte zu achten. „Religion“ wird auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner privatisiert.

Lautet aber Helds Position wirklich: Praktische „Alltagsökumene“ gegen konfessionalistisch verengte „Amtsökumene“? Ist das „Ökumenische“ für Held einfach das Beliebige, eine Indifferenz und Ignoranz gegenüber den Inhalten des Glaubens?

Der andere Held

Helds anonyme Schrift „Über die Religionsvereinigung“ ist nicht sein einziges theologisches Werk. Nach 1809 hat er einen für Pfarrer, Katecheten und Lehrer sowie für den häuslichen Gebrauch bestimmten umfangreichen Kommentar zum „Heidelberger Katechismus“ von 1563 geschrieben, der bekanntlich für die Reformierten das grundlegende katechetische Werk war. Hier redet Held gerade nicht einer bloßen Nivellierung oder Aufhebung der konfessionellen Besonderheiten das Wort. Im Gegenteil! Held ist fest davon überzeugt: „Religionsgleichgültigkeit vereinigt die Religionen [=Konfessionen] nicht, sie bewirkt gerade das Gegenteil, den völligen Unglauben, die Auflösung.“

Daß Held in seinem Kommentar zum Heidelberger Katechismus der Moral und der Tugendlehre den größten Raum gibt, während die eigentliche Glaubenslehre zurücktritt, könnte zunächst in Richtung auf einen Rationalismus weisen. Das Ganze hört sich eher nach Immanuel Kants Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ an, in der er verkündete: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“ Daraus zieht Kant dann auch eine liturgische Folgerung: „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heilighümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen, oder, wie der Tibethaner ..., es durch ein Gebetsrad an die himmlische Behörde bringt,... das ist alles einerlei und von gleichem Werth.“

Dennoch lassen sich bei Held auch andere Akzente feststellen! Die traditionellen Kapitel der Dogmatik fehlen bei ihm nicht ganz. Er trägt allerdings die Glaubenslehre nicht in abstrakten Lehrsätzen, sondern in lebendiger, subjektiver, zum Teil sogar meditativ gehaltener Reflexion vor. Für ihn ist am Christentum – gut idealistisch – das „notwendig“, was die wesentlichen „Triebe des Herzens“ fordern.

Bei Helds Grundartikeln des christlichen Glaubens handelt es sich übrigens nicht einfach um eine rationalistische Reduktion. Hier spielen, worauf vor allem Gustav Adolf Benrath aufmerksam gemacht hat, auch anspruchsvolle *idealistische* Aspekte eine wichtige Rolle: „Die wahre Menschennatur treibt unaufhörlich zu Gott hin. Sie schauert vor der Gottesverleugnung, und ist nur ruhig und froh in dem Glauben an Gott.“ Oder: „Die Welt ist eine traurige Ruine ohne Gott und Ewigkeit.“

Nach Helds Auffassung stiftete Jesus eine sichtbare Kirche als „eine wirkliche äussere rein sittliche gesellschaftliche Anstalt“, „welche durch Regel und Ordnung sich zusammen hält zur allgemeinen Veredlung der Welt“. Die Heiligkeit und das Streben nach christlicher Vollkommenheit ist für Held das wichtigste Kennzeichen der wahren Kirche, die „Menschen in allerley Graden der Vollkommenheit“ zu ihren Gliedern zählt. Auch Nichtchristen können dazu gehören: „Sollte ein Heyde oder Jude auch ... nur an Redlichkeit, an Treue und Eifer dem Christen nicht nachstehen, so hat auch er den Geist des Christenthums; er besitzt dessen Würde.“ Auch wenn Held von der höheren Vollkommenheit des Christentums überzeugt ist: Er zweifelt nicht an einer „verhältnismäßigen Seeligkeit der Heyden und der Juden“.

Trotz fortbestehender Unterschiede der Lehrbücher und der kirchlichen Gebräuche ist für Held die innere Lehreinheit zwischen Lutheranern und Reformierten so gut wie erreicht. Größere Schwierigkeiten bereitet für ihn das Verhältnis zu den Katholiken. Aber auch hier ist er um eine Verständigung bemüht: „Der Protestant nennt den Katholiken seinen Bruder, so wie viele andere“, und auch die katholischen Christen sollten im Blick auf die Protestanten dasselbe tun. Für Held wäre die Kirchen-

trennung des 16. Jahrhunderts vermeidbar gewesen, „hätte Rom nur eine geringe Nachgiebigkeit erwiesen, und unwesentliche Religionspunkte nicht als wesentlich behandelt“.

Bleibende Problempunkte sind für Held die Heiligenverehrung, die es abzuschaffen gelte, das Papsttum und die Lehre vom Meßopfer. Die Lehre von der weltlichen Herrschaft des Papstes und von seiner kirchlichen Herrschaft durch göttliches Recht sind für ihn ausgeschlossen. Im Blick auf die Lehre vom Meßopfer erklärt Held: „Die argen Zeiten der Vermaledeyungen sind vorüber. Kann auch der Glaube nicht durchaus eins seyn; die Liebe einigt die Christen. In diesem Sinne reden wir von dem der Römischen Kirche heiligen Meßopfer.“ Wären die eucharistischen Elemente nicht Gegenstand der Anbetung, sondern (gut idealistisch) nur heilige Wahrzeichen, so wäre der Zwist beizulegen. Daß das weitere 19. Jahrhundert dann anders verlaufen ist, konnte Held noch nicht ahnen.

Ein kurzes Fazit

Karl Philipp Held ist mir ein Zeichen dafür, daß hinter einer Unionsbereitschaft und auch hinter einem Ernstnehmen der Alltagsreligiosität als treibende Kraft gerade keine simple rationalistische Reduktion mit ihrer bloßen Nivellierung oder Aufhebung der konfessionellen Besonderheiten des christlichen Glaubens zu stehen braucht. Im Gegenteil: Bei Held bleiben auch die Alltagsreligion und die Lebenswelt auf eine auch niveaumäßig anspruchsvolle konfessionelle Theologie und auf ein konfessionelles Bewußtsein bezogen. Bei seinen Unionsbemühungen kann nicht von einem Mangel an theologischer Bildung und Durchdringung gesprochen werden. Ignoranz und Indifferentismus sind für ihn kein dauerhaftes Fundament für eine „Religionsvereinigung“! Im Gegenteil: Held ist davon überzeugt, daß eine Nivellierung der konfessionellen Besonderheiten die „Religionen“ [=Konfessionen] nicht vereinigt, sondern gerade das Gegenteil bewirkt, „den völligen Unglauben, die Auflösung“. Synkretismus hilft auch nicht weiter! Auch die Alltagsreligion ist auf theologisches Profil angewiesen! Das kann nicht einfach als „konfessionalistisch“ abgetan werden, sondern entspricht der Achtung vor jeder Religion! Dies gilt aber auch für alle Arten von „Abkürzungsökumene“, d.h. für Versuche, z.B. mit medial gesteuerten Stimmungen und Gefühlen, mit kirchenpolitischen Kompromissen, Methoden und Tricks Wahrheitsfragen entscheiden oder ihnen aus dem Weg gehen zu wollen.

Was tut not?

Ein instrumentalisierbarer Text!

Nicht wenige Predigten über Lukas 10,38-42 instrumentalisieren diesen für jeweilige praktische Interessen. Die Auslegungen sind dann „wirkungsästhetisch“ orientiert: Sie zielen auf eine hermeneutisch rekonstruierbare Anforderung an den Hörer und weniger (produktionsästhetisch) auf die Religiosität des Autors des Textes ab. Kurz: Wichtig ist das, was man mit dem Text erreichen will, und nicht das, was der Autor des Textes sagen will. Dafür eine Kostprobe!

1970 hieß es in einer Auslegung von Lukas 10,38-42 noch traditionell im Sinne einer „Wort-Gottes-Theologie“: „Der Christ gewinnt seine Identität in der Begegnung mit dem Worte Gottes. Die Kirche verantwortet die Anwesenheit oder Nichtanwesenheit des Wortes in der Welt. In der Mitarbeit zur Lösung der Probleme dieser Welt bewährt sich die Kirche aus dem Hören auf das Wort.“¹ 1976/77 war das Frauenthema an der Reihe: „Ich möchte in der Predigt über ‚Männer und Frauen in der Kirche‘ nachdenken.“² 1981 war dann das Leistungsthema aktuell: „Wie gelingt christliches Leben in der Spannung von Tun und Lassen? Wie kann ich mich und andere vom Zwang zur Leistung befreien und zugleich den Wert fürsorgender Liebe anerkennen?“³ Damit verbindet sich dann – auch im Kontext von New-Age und Postmoderne – das Streben nach Ganzheit, Meditation, Wellness, Selbstbestimmung: „Die Chance, zur Besinnung zu kommen“, wird dann zum Predigtthema. Nicht nur auf Kirchentagen herrscht der „Markt der Möglichkeiten“ als institutionalisierter Pluralismus konkurrierender Frömmigkeitsstile, politischer Weltdeutungen und religiös-kulturellem Synkretismus vor. Und nicht nur die Leserbriefe in „ideaSpectrum“ zeigen, daß auch bei den Evangelikalen der Pluralismus schon längst eingekehrt ist, auch wenn man ihn dort bis aufs Messer bekämpft: Was ist „das Eine“, was nach idea not tut?

Gemeinsam ist diesen „neuen Umgangsformen“ mit der Bibel die Überzeugung, daß die traditionellen Bibelauslegungen ihre Kompetenzen übersteigen, wenn sie ohne zusätzliche Erkenntnisse und Erleb-

nisformen festlegen wollen, was heute „christlich“ ist. Allerdings werden diese für notwendig gehaltenen zusätzlichen Bedingungen dann durchaus kontrovers bestimmt!

Der Christ findet seine Identität vor Gott nicht durch das, was er gibt, sondern durch das, was er empfängt: Diese Botschaft bestimmt weithin das protestantische Grundverständnis. „So sehr es Jesus gegenüber menschliches Dienen gibt, so sehr ist er selbst letztlich immer der Dienende. Daß neben die Nächstenliebe die Gottesliebe tritt, genügt darum noch nicht. Das eine Notwendige ist Jesu eigener Dienst als Quelle alles Handelns. Ihn aufnehmen, heißt sein Wort aufnehmen.“⁴ Im Blick auf die Pluralismusproblematik könnte mit Ernst Troeltsch⁵ argumentiert werden: „Eine Wahrheit, die in erster Linie Wahrheit für uns ist, ist darum doch Wahrheit und Leben... Das göttliche Leben ist in unserer irdischen Erfahrung nicht ein Eines, sondern ein Vieles. Das Eine im Vielen zu ahnen, das aber ist das Wesen der Liebe.“

Im Sortiment von „Feinkost Käfer“

Unsere Gegenwart ist den sogenannten „Trendsettern“, den Meinungsmachern ausgeliefert. Wo Traditionen weniger wirksam sind, springen Tagesautoritäten aus Politik, Presse, Rundfunk und Fernsehen mit ihrer Mischung aus Expertenwissen, politischer und weltanschaulicher Überzeugung, Halbbildung und auch Sensationsgier in die so entstandene Lücke. Sie sagen dann, was das „Eine“ ist, das not tut. „Jeder hält sich seine Zeitung, seines Geistes Wasserleitung“: so spöttelte schon Wilhelm Busch. Die Beliebigkeit des Denkens und Handelns droht jegliches Denken und Handeln zu rechtfertigen. „Anything goes!“ Alles geht! Das oberbayrische Landhaus im Neubaugebiet von Hamburg, die altdeutsche Sitzgruppe im Prospekt eines sich modern gebenden Möbelhauses, die Karibik und China im Angebot von TUI, eingelegte Hahnenkämme und russischer Kaviar im Sortiment von „Feinkost Käfer“ – dies alles verkündet dasselbe: Dem Wollen und dem Geschmack sind keine Grenzen gesetzt, schon gar keine von der Tradition her. Die einzige Grenze ist das Geld, wenn man nicht nach dem Motto lebt: Strom aus der Steckdose, Geld von der Bank!

Auf dem Markt der Religionen finden wir Ähnliches! Auch hier herrscht ein „Feinkost Käfer“-Angebot. Sokrates, Goethe, Walt Disney, Simmel, Marx und Mao, FAZ und BILD, der Dalai Lama und Drewermann, Feminismus und Quotenfrau, Vollwertkost und Okkultismus: zwar andersartig, aber gleichwertig! „Ich bin ein jüdischer-christlicher-islamischer-buddhistischer Taoist mit hinduistischen Neigungen“: so verkündete es ein Fritz Hungerleider in seinem Buch „Mein Weg zur Mystik“ (Wien 1988). Christen sehen sich heute nicht nur Angriffen sogenannter „aufgeklärter“ Intelligenz oder politischer Weltanschauungen ausgesetzt, sondern vor allem auch dem boomenden Angebot von diffuser Religiosität und solchem, was dafür ausgegeben wird. Zu nennen sind hier z.B. die Übernahme von Elementen einer indianischen „Erdreligion“ in manchen Ökogruppen und esoterischen Zirkeln, die „Schamanismus“-Begeisterung und die Re-Inkarnationsvorstellungen in der New-Age-Bewegung oder die Umwidmung der Ökologie zu einer Ersatzreligion. Es sieht so aus, als ob die zentralen Fragen von Krankheit, Sterben und Tod bei uns zu einer Domäne von Esoterik und Okkultismus geworden sind! Auch die Kirchen selbst werden religiös immer pluraler. „Viel Diffuses aus den modernen Therapiereligionen wandert in die kirchliche Alltagspraxis ein, und unter dem vielfältig changierenden Leitbegriff der ‚Spiritualität‘ kann nun auch religiös Halbseidenes, von Steinheilung bis Meditationsmassage, in den Kirchen vermarktet werden.“⁶

Was tun als Christen im Sinne von Lukas 10,38-42? Uns an „Maria“ oder eher an „Martha“ orientieren im Sinne einer „Spiritualität“ (so Maria) oder im Sinne einer „Flucht ins Hilfswerk“ (so Martha)? Oder beides zusammen, wie es Christian Gregor in der Nachfolge des Grafen Zinzendorf dichtete: „Laß mich eifrig sein beflissen, dir zu dienen früh und spat; und zugleich zu deinen Füßen sitzen, wie Maria tat“? Es geht hier um das Verhältnis von Gottes Vorgaben und unseren Aufgaben! Befragen wir da zunächst doch einmal Martin Luther!

„Eins ist not“ nach Martin Luther

In seiner Auslegung des 147. Psalms schreibt Martin Luther⁷: „Du sollst bauen und die Stadt befestigen und dich rüsten, gut Ordnung und Regiment stellen, das beste du vermagst. Aber da siehe zu, wenn du solches getan hast, daß du dich nicht darauf verlassest... Er könnte dir wohl Korn und Früchte geben ohne dein Pflügen und Pflanzen. Aber er will es nicht tun. So will er auch nicht, daß dein Pflügen und Pflanzen Korn und Früchte geben, sondern du sollst pflügen und pflanzen und darauf

einen Segen sprechen und beten also: Nun berat Gott, nun gib Korn und Frucht, lieber Herr. Unser Pflügen und Pflanzen werden es nicht geben. Es ist deine Gabe... [Also:] Nicht faul und müßig sein, auch nicht auf eigene Arbeit und Tun sich verlassen, sondern arbeiten und tun und doch alles von Gott allein erwarten“. Soweit Martin Luther. „Das Eine, was not ist“ bedeutet für ihn also: das von Gott Gewährte und Vorgegebene wahrnehmen und annehmen. „Sünde“ ist nicht in erster Linie Übertretung eines Gebotes, sondern das Übersehen der Gaben und der Vorgaben Gottes. Der Sünder ist in erster Linie ein Kostverächter, einer, der an Gottes Gaben und Vorgaben achtlos vorübergeht. Auf diese Gaben und Vorgaben Gottes macht Jesus auch in unserer Geschichte von Maria und Martha aufmerksam. Ja: Er selbst ist diese Gabe und Vorgabe Gottes!

Wir kennen diese frohe Botschaft z.B. aus dem Lied von Luthers Zeitgenossen Paul Speratus:

*Es ist das Heil uns kommen her von Gnad und lauter Güte;
die Werk, die helfen nimmermehr, sie können nicht behüten.
Der Glaub sieht Jesus Christus an,
der hat für uns genug getan,
er ist der Mittler worden (EG 342, Str. 1).*

„Eins ist not“ nach Johann Heinrich Schröder

Gehen wir 150 Jahre weiter! Im „Evangelischen Gesangbuch“ (EG 386) befindet sich das Lied „Eins ist not!“ von Johann Heinrich Schröder (1667-1699), ein Schüler des bekannten Hallenser Pietisten und Gründers des Halleschen Waisenhauses August Hermann Francke. Schröders Lied ist die Auslegung unseres Bibelabschnitts von Maria und Martha:

*Wie dies Eine zu genießen, / sich Maria dort befließ,/
da sie sich zu Jesu Füßen / voller Andacht niederließ -/
ihr Herz entbrannte, dies einzig zu hören,/
was Jesus, ihr Heiland, sie wollte belehren;
ihr Alles war gänzlich in Jesus versenkt, /
und wurde ihr alles in Einem geschenkt -:
also ist auch mein Verlangen, / liebster Jesu, nur nach dir;
laß mich treulich an dir hangen, / schenke dich zu eigen mir... (Str. 3+4a).*

Das klingt gut evangelisch! Der Christ findet seine Identität vor Gott nicht durch das, was er tut und gibt, sondern durch das, was er durch das Wort Gottes empfängt.

In den Strophen 1 und 2 dieses Liedes begegnet uns aber eine andere Frömmigkeitswelt, als wir sie bei Martin Luther und Paul Speratus angetroffen haben: die Welt der Mystik. Dieser geht es (vereinfacht gesagt) um einen direkten Weg zu Gott. Mystische Frömmigkeit kann diesen Weg als Weg nach innen oder als Weg nach außen verstehen. Aber beide Wege haben das gleiche Ziel: Gott in einer Weise jenseits des Verstandes zu ergreifen, mit ihm in eine „mystische Einung“ zu kommen. Dies kann einmal durch eine „Innenschau“ geschehen, ähnlich wie im Buddhismus oder in der (sich pädagogisch z.B. in den Waldorfschulen auswirkenden) Anthroposophie Rudolf Steiners. „Gott“ ist im Inneren des Menschen; er ist durch Versenkung in dieses „Innere“ erfassbar. Mystik erscheint hier als Abkehr von allem Außen, als „Tiefe des Seins“ (Paul Tillich), als „Versenkung“, als „Meditation“ usw.

Mystik kann aber auch der Weg nach außen sein, um Gott zu finden! Wenn sich die Seele aus dem „Gefängnis“ des Leibes befreit hat, dann vollzieht sie eine wundersame Verklärung der Dinge, die sie erblickt. Sie steigt über die Natur, über alles Niedere empor zur „mystischen Einung“ mit Gott. Diese ist ein unaussprechbares Hochgefühl, eine Vision, ein Traum, in dem Gott ergriffen wird, in dem sich die Seele mit Gott verbindet. Diese auf die griechische Philosophie (Neuplatonismus) zurückgehende Mystik findet sich z.B. bei den Dominikanermönchen Meister Eckart und Johannes Tauler sowie jetzt auch bei dem evangelischen Pfarrer Johann Heinrich Schröder, wenn er unsere Geschichte von Maria und Martha, dieses „Eins ist not“ mit Hilfe dieser Mystik auslegt:

*„Eins ist not!“ Ach Herr, dies Eine lehre mich erkennen doch;
 alles andre, wie’s auch scheine, ist ja nur ein schweres Joch,
 darunter das Herze sich naget und plaget
 und dennoch kein wahres Vergnügen erjaget.
 Erlang ich dies Eine, das alles ersetzt, so werd ich mit Einem in allem ergötzt.
 Seele, willst du dieses finden, / such’s bei keiner Kreatur;
 Laß, was irdisch ist, dahinten, / schwing dich über die Natur, /
 Wo Gott und die Menschheit in Einem vereinet, /
 Wo alle vollkommene Fülle erscheint;
 Da, da ist das beste notwendige Teil, /
 Mein Ein und mein Alles, mein seligstes Heil (Str. 1-2).*

Jesus wird hier zum großen Lehrer, der den Menschen hilft, den „Seelenfunken“, den Gott in ihr Inneres hineingelegt hat, wieder anzufachen und zu kräftigen, damit er, aus dem „Gefängnis des Leibes“ befreit, zum „Einen“, zum „All“ zurückkehren kann. Gott ist hier weniger als personales Gegenüber, als der ganz Andere gedacht. Sondern: „Wo Gott ist, da ist die Seele, und wo die Seele ist, da ist Gott“ sagt Meister Eckart. „Gnade“ ist eine von Gott in uns gewirkte Einung mit ihm.

Das alles mag uns fremd erscheinen. Aber solche mystischen Gedanken spielen auch in heutiger Schriftauslegung eine Rolle, in der Jesus z.B. als Partner, Kamerad, animateur, die Bibel als Begleiterin beim Kampf um Selbstfindung und Selbstverwirklichung, als Anregerin zu eigenen religiösen Gedanken und als Emanzipationshilfe verstanden wird.

„Ein Gang tut not!“: Heinrich Eberhard Gottlob Paulus

Gegner der Pietisten waren damals die Aufklärungstheologen, die die Bibel volkspädagogisch, d.h. eher praktisch-nützlich auslegen wollten. Nun heißt es in einigen Bibelhandschriften unserer Geschichte von Maria und Martha statt „Eins ist not“: „Weniges ist not“! Dies verstand z.B. der evangelische Theologe Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1781-1851) im Sinne einer volkspädagogischen Bibelauslegung so: Jesus sagt zu Martha: „Ich bin mit Wenigem – gemeint ist ein einfaches Abendessen – zufrieden.“ Jesus erscheint hier als Menschenfreund, der seinen Gastgebern keine besondere Mühe machen will. Bescheidenheit als eine praktische Lebensweisheit wird hier mit Hilfe der Bibel demonstriert. Dieser Theologe Paulus war übrigens 1803 nach dem Einmarsch der Bayern in Würzburg dorthin als Theologieprofessor berufen worden. Da es aber im katholischen Würzburg keine evangelischen Theologiestudenten gab, mußten die Seminaristen des katholischen Priesterseminars zur Verbreitung der Aufklärung in Bayern die Vorlesungen des evangelischen Theologen Paulus hören! Und das im katholischen Bayern! 1807 ging Paulus als Schulrat nach Heidelberg, wo er dann ab 1811 als Theologieprofessor wirkte.

Was hier als eine merkwürdige Bibelauslegung anmutet, findet sich bis heute in Versuchen, diese Geschichte von Maria und Martha für bestimmte Interessen in Anspruch zu nehmen und sie vor allem auch moralisch auszulegen! Da wird unter Berufung auf diesen Text das Christsein vor allem an der Teilnahme am Gottesdienst und der Bibelstunde gemessen. Oder die Geschichte dient der Entfaltung des Frauenthemas in der Kirche: „Ich möchte in der Predigt über ‚Männer und Frauen in der Kirche‘ nachdenken“: heißt es in einer weit verbreiteten Predigtvorbereitung, auch wenn es im Text nicht um die Frauenfrage, sondern um die rechte Jüngerschaft geht, die Männer und Frauen in gleicher Weise betrifft. Mit dem Aufkommen der Wohlstands- und Späßgesellschaft kam dann das Leistungsthema an der Reihe: „Wie kann ich mich und andere vom Zwang zur Leistung befreien und zugleich den Wert fürsorgender Liebe anerkennen?“ Maria wird hier zur ersten „Aussteigerin“ aus der „Leistungsgesellschaft“! Damit verbindet sich dann – auch im Zusammenhang mit New-Age und Postmoderne – das Streben nach Ganzheit, Meditation, Selbstbestimmung, Emanzipation: „Die Chance, zur Besinnung zu kommen“, wird dann als das Thema dieser Geschichte angesehen. Oder die theologisch gedankenlose, aus dem politischen Betrieb stammende Formel „Bewahrung der Schöpfung“.⁸

Hier wird der Text dann zum Einfallstor für das Moralisieren! „Man denkt über schwierige, unübersichtliche Verhältnisse nicht nach, sondern setzt ‚ein Zeichen‘, in der Attitüde prophetischer Besserwisserei. Gern wird semantisch hochgerüstet, und unter dem ‚Weltfrieden‘ oder der ‚Bewahrung der

Schöpfung‘ tut man es nicht. Besonders beliebt sind trinitarische Hohlformeln, etwa die Bekundung von ‚Zorn, Wut und Trauer‘, oder eine appellative Sollenssprache, die dem armen Gottesdienstbesucher gleich die Gesamthaftung fürs große Elend in der Dritten und Vierten Welt aufbürdet... Die moralistische Reduktion religiöser Komplexität, das Abblenden elementarer Lebenswidersprüche zugunsten moralisch eindeutiger Scheidung der Guten von den Bösen erlaubt es nicht, mit eigenen Ambivalenzen und Fehlern konstruktiv umzugehen.“⁹

Was tut wirklich not?

Ich komme zum Anfang des Nachdenkens über Lukas 10,38-42 zurück! Es gibt faktisch kein einheitliches Schriftverständnis mehr. Vor allem in der praktischen Schriftauslegung hat sich längst das Recht des eigenen Blicks auf die Bibel etabliert. Man mag das bedauern, sich in die eigene religiöse Gruppe mit ihrem „Stallgeruch“ (z.B. in sog. „Freie Gemeinden“ oder in Sekten) zurückziehen oder gar kämpferisch die eigenen theologischen Geschütze auf den Wall bringen und sich abgrenzen. Das alles hilft aber nicht weiter! Neben dem Pluralismus der Theologen gibt es längst auch einen solchen im „Kirchenvolk“, was oft übersehen wird.

Man mag das bedauern! Ein solcher Pluralismus kann schon deshalb eine Belastung sein, weil da nur zu oft die Frage nach der Wahrheit beiseite geschoben wird! Ich erinnere aber auch an den bekannten schwäbischen Theologen Michael Hahn (1758-1819), der einem Pfarrer schrieb: „Als ich einmal durch den Wald lief, sah ich allerlei Vögel in verschiedenen Farben. Als ich auf ihren Gesang merkte, so hatten sie auch verschiedene Stimmen. Wenn aber Sie, lieber Bruder, der Schöpfer gewesen wären, Sie hätten alles einfärbig gemacht, und ein Vogel hätte müssen sein im Pfeifen wie der andere!“ Hier erscheint die Vielfalt als ein Geschenk Gottes, als eine Bereicherung der Christenheit. Hier sei noch einmal auf das oben erwähnte Zitat von Ernst Troeltsch hingewiesen: „Das Eine im Vielen zu ahnen, das ist das Wesen der Liebe“. Ich halte diese Worte aus dem Jahr 1911 auch heute noch für eine bedenkenswerte Auslegung der Geschichte von Maria und Martha. Das Eine in dem Vielen zu entdecken, dies heißt gerade nicht, von vornherein die Wahrheitsansprüche der eigenen Position aufzugeben und die anderen Positionen in gleicher Weise zu würdigen wie die eigene, was wir heute oft unter „Toleranz“ verstehen. Der Verzicht auf die eigenen Ansprüche gibt dem Anderen gerade keine Chance: Wie soll der Andere mit seinen Ansprüchen von mir geachtet werden, wenn ich ihm sage: „Halb so schlimm mit deinen Unterschieden! Ich verstehe dich schon!“ „Eins ist not!“ – das bedeutet gerade um der Liebe willen auch einen Aushaltungsprozeß. Es geht darum, Fremdes auch als Fremdes zu belassen und nicht verstehend zu vereinnahmen. Nur dann kann das Eine, was not tut, auch im Vielen geahnt werden!

Anmerkungen:

- 1 Alfred Burgsmüller, in: Predigtstudien [PrSt], Stuttgart 1970, S. 134.
- 2 Eva Renate Schmidt, in: Predigtstudien [PrSt], Stuttgart 1976, S. 121.
- 3 Josef Pietron, in: Predigtstudien [PrSt], Stuttgart 1980, S. 127.
- 4 Eduard Schweizer, Das Evangelium nach Lukas, in: NTD¹⁸, Göttingen 1982, Bd. 3, 124.
- 5 Ernst Troeltsch, Glaubenslehre, hg. von Gertrud von Le Fort, München 1925, S. 414.
- 6 Friedrich Wilhelm Graf, Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011, S. 186f. Vgl. auch S. 21: „Ein wild wabernder Psychojargon, der Kult von Betroffenheit und Authentizität hat wohl nirgends sonst so großen Schaden angerichtet wie in den Kirchen.“
- 7 WA 31 I, 435ff.
- 8 Graf, Kirchendämmerung (wie Anm. 6), S. 63: Hier werde z.B. auch „die Mülltrennung im Dreitonnen-system zu einem vestigium trinitatis stilisiert“.
- 9 Graf, Kirchendämmerung (wie Anm. 8), S. 21f.

Engel – gibt's die?

Friedrich Schleiermachers Diktum

„Engel – gibt's die?“ – so lautete ein bekannter Filmtitel. Zumindest für evangelische Christen – aber wohl nicht nur für diese – ist das eigentlich eine überholte Frage, es sei denn, man meint die Pannenhilfe des ADAC damit! Schon Martin Luther wollte in seinen Michaelis-Predigten den 29. September als Tag des Michaelsfestes nicht als ein „Engelfest“ gefeiert wissen, sondern als „Fest Gottes, der die Engel geschaffen hat“. Spätestens seit dem Zeitalter der Aufklärung des 18. Jahrhunderts gelten Engel und Teufel als überholt. Die Frage, ob es Engel gibt, dürfe auf unser Handeln keinen Einfluß haben – so formulierte es um 1800 der bekannte protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher, der heute eine Wiederauferstehung erlebt. Im „Katechismus der christlichen Religions-Lehre, zum Gebrauche bey dem Religions-Unterricht in den protestantisch-evangelisch-christlichen Kirchen und Schulen“ der Pfalz (Speyer 1824) lautet die Frage 47: „Hat Gott wohl noch vollkommene Wesen, als die Menschen, geschaffen?“ Die Antwort lautet: „Unser Verstand läßt uns vermuthen, daß bey dem großen Abstände zwischen Gott und uns Menschen noch höhere geistige Wesen sind, und die heilige Schrift bestätigt es. Sie nennt diese Wesen Engel und unterscheidet gute und böse“. Hier wird den Engeln praktisch die Grabrede gehalten. Und ein Pfälzer Vikar parodierte diese Frage 47 im Blick auf die Existenz der Dekane sinngemäß: „Der Alltag des Pfarrers läßt es vermuten und die Kirchenverfassung bestätigt es, daß der Abstand zwischen Kirchenregierung und Pfarrer zu groß ist. Man hat deshalb Mittelwesen geschaffen, die Dekane, deren es gute und böse gibt.“

Der unübersehbare Michael

Nun hat es aber dieser Erzengel Michael in sich! Er ist der Engel, der sich in zahlreichen Geschichten und Legenden, in der Kunst und im Gottesdienst von den Engeln am meisten bemerkbar gemacht hat. Ein berühmtes Beispiel: Im Jahr 708 wurde der Bischof Aubert von Avranches in der Normandie von Michael aufgefordert, auf dem bekannten Inselberg Mont-Saint-Michel eine Kirche für ihn zu bauen. Bischof Aubert ist seinen Träumen gegenüber skeptisch und zögert. Bei seiner dritten Erscheinung wird der Erzengel Michael dann handgreiflich. Er berührt das Haupt des Bischofs ziemlich unsanft, zeigt doch der in Avranches als Reliquie aufbewahrte Kopf des Bischofs eine merkwürdige Eindellung. Rund 70 Kirchen sollen im Mittelalter auf ähnliche Weise – also auf direkte Initiative von Michael – gebaut worden sein.

Der multifunktionale Michael

In Kunst und Kultus wurde dieser Erzengel z.B. als Schutzherr der Seelen und Teufelsbezwinger, als Schutzherr über die christlichen Heere, als Repräsentant der Himmels-Hierarchie, als Drachentöter und als Krankenheiler dargestellt und verehrt. Sein Bild prangt z.B. auf vielen Kirchen und Rathäusern. Brüssel ist hier ein Musterbeispiel.

Auch in der Evangelischen Kirche wurden die Engelfeste, und besonders Michaelis, lange gefeiert, wie z.B. die Michaelis-Kantate des bekannten Darmstädter Hofkapellmeisters Wolfgang Carl Briegel (1626-1712) zeigt. Auch in unserem heute geltenden Evangelischen Gesangbuch gibt es Engellieder und Engelstrophen.

Michael wird zuerst im Buch Daniel genannt, ein Buch der Bibel, das aus dem Umkreis der sog. „Apokalyptik“, also der Schilderung der Endzeit stammt. Michael begegnet dann häufig in jüdischen und christlichen Apokalypsen als der, der dem Volk Gottes in seinen Bedrängnissen beisteht und gegen dessen Feinde ankämpft. Michael tritt gegen den bösen Drachen auf den Plan und wirft den Satan aus dem Himmel auf die Erde hinunter, wie es der Text aus der Offenbarung des Johannes Kapitel 12 plastisch in der Sprach- und Denkweise der damaligen Zeit schildert.

Engelersatz

„Engel – gibt's die?“ – Langsam wird es unheimlich! Wie oft denken wir z.B. an die süßen Engel der Barockzeit oder der Krippenspiele, an die Verkehrswacht oder an helfende Berufe. Engel gibt es offenbar in allen Farben und Gestalten. Kurz: Wenn von „Engeln“ unter uns die Rede ist, dann meistens

in einer künstlerischen oder verweltlichten Gestalt. Oder in einer übertragenen Form. Sie gehören zum Diesseits und haben mit den Engeln der Bibel offenbar nur noch den Namen gemeinsam.

Brauchen wir aber überhaupt noch Engel? Sind wir nicht selbst „Engel“? Gegen Krankheiten hilft die Medizin, gegen Gewitter schützt der Blitzableiter, gegen das Alter und seine Sorgen die Sozialversicherung und Anti-Aging-Elixiere usw. Offenbar brauchen wir moderne Menschen die Engel nicht. Was sie einst getan haben, können wir nun selber tun.

Oder irre ich mich? Wird die Rede vom „Übersinnlichen“ nicht wieder modern? Wir erleben heute den Bankrott des Optimismus, daß wir von uns aus die heile Welt schaffen können. Ob im Fernsehen, ob im Zeitungsjournalismus: Die Trübsinn verbreitenden Apokalypsen, die düsteren Zukunftsgemälde vermehren sich sprunghaft. Sie haben schon längst auch den Einzug in die hohe Politik geschafft, auch wenn öfters nicht deutlich ist, ob sie nicht in erster Linie dem eigenen Machterhalt (z.B. Grün und Grünes) dienen! Selbst der Bundestag wird da zur Kirche, wo man unentwegt offenbar „alternativlose“ „Rettungsschirme“ produziert. Bei der heutigen „Sorge um das Heil“ spielen Themen wie Gesundheit und Ökologie die entscheidende Rolle. Ja: Umweltschutz und vor allem die Gesundheit sind – auch bei Christen – zu modernen Ersatzreligionen geworden, denen man täglich Opfer bringt! War es vor zwanzig Jahren noch das Waldsterben, das die Gemüter auch religiös bewegte, so ist es heute die Klimakatastrophe, die fast „ökumenischen Charakter“ hat. Der Eisbär auf der Eisscholle ist das neue Heiligenbild für Christen und Atheisten. Ging es vor einiger Zeit noch um die Mülltrennung als „Bewahrung der Schöpfung“, so heute um Erderwärmung und Feinstaub als mögliche Weltkatastrophe. „Könnte es sein, daß viele Rituale, die sich in unseren Alltag eingeschlichen haben – Biogemüse essen, Müll trennen, auf Umweltverschmutzer schimpfen, Vollkorn lieben, McDonald's verdammen – religiösen Ablaßriten nahe kommen, dem Beten eines Rosenkranzes vergleichbar? Bitten wir damit nicht um Schuldverlaß vor der Großen Gottmutter Natur, deren Reinheit wir bewahren wollen?“: So ein wenig provozierend der Zukunftsforscher Matthias Horx. Die „Political Correctness“ wird immer mehr durch die „Health Correctness“ ersetzt!

Apokalyptik als Unheilsprophetie

Bei aller modernen Apokalyptik fällt mir allerdings eines auf: Sie ist nur zu oft eine Unheilsprophetie ohne Ausblick auf das Heil, Kritik ohne Kredit, Negatives ohne Positives. Statt der offenbar abgeschafften Engel gibt es eine Menge moderner Teufel. Der Text aus der Offenbarung des Johannes Kapitel 12 wird um seinen tröstlichen Ausblick, um die Überzeugung des Sieges Gottes über das Böse gebracht. In den modernen Apokalypsen siegt meistens nicht Michael, sondern der Satan! Und der Satan ist immer der Andere! Es gibt eine ganze Menge von Kassandraliteratur: „Fortschritt ins Chaos!“, der „Bioschock“, „Nach uns die Steinzeit!“ – um nur einige Buchtitel zu nennen. Es gibt auch die Entgrenzungsbücher: „Der Gotteskomplex“, „Die Hexenmeister der Sozialwissenschaften“ usw. Da gibt es auch die Grenzsteinliteratur: „Prometheus am Abgrund“, „An den Grenzen der Wissenschaft“ usw. Pessimismus verkauft sich leicht – ebenso die zahlreiche Appell-Literatur, die meistens den anderen meint und das eigene Gewissen entlastet. Man „hat“ dann nicht nur Gewissen, sondern man „ist“ Gewissen!

Und wenn die Welt voll Teufel wär...

Doch zurück zu dem Erzengel Michael! Übersetzen wir einmal seinen Namen. Er kommt aus dem Hebräischen und heißt: „Wer ist wie Gott?“ Dahinter steht die große Gewißheit, die Martin Luther in seinem Trostlied „Ein feste Burg ist unser Gott“ in die Worte gefaßt hat: „Und wenn die Welt voll Teufel wär/ und wollt uns gar verschlingen/ so fürchten wir uns nicht so sehr/ es soll uns doch gelingen./ Der Fürst dieser Welt/ wie saur er sich stellt/ tut er uns doch nicht;/ das macht, er ist gericht:/ Ein Wörtlein kann ihn fällen“ (EG 263, Str. 3).

Historisch betrachtet hat Luther hier die Bedrängnis der frohen Botschaft Gottes durch Kaiser, Papst und Türken als eine neue Erscheinung jenes alten Kampfes des Drachen gegen die Gemeinde Christi angesehen. Er hat die damals erfahrene Bedrängnis im Rahmen eines überweltlichen Geschehens verstanden und zur Sprache gebracht.

Wir können uns heute schnell auf das Diesseits zurückziehen nach dem Motto: „Nach drüben ist die Aussicht uns verbaut“. Wir können unsere Gesellschaft anklagen und verdammen. Wir können die anderen für das Böse verantwortlich machen. Anklageschriften gibt es genug!

Nur sollten wir als Christen eines wissen: Wer in aller gegenwärtigen Bedrängnis und Angst nur Diesseitiges sieht, wer Gott in den Ruhestand verabschiedet, der sieht das Entscheidende nicht, auf das es der Offenbarung des Johannes und auch Martin Luther ankommt: Daß nämlich der Kampf Michaels mit dem Drachen schon längst entschieden ist. Der Sieger steht bereits fest! Und als Christenmenschen gehören wir im Leben und im Sterben diesem Sieger über den Drachen, Gott selbst! Und wenn die Heilige Schrift hier von Engeln redet, dann meint sie diese Botschaft!

„Bog“ und „BigS“: Allein die Heilige Schrift! – Aber welche Bibel?

Das „Allein die Heilige Schrift“ („Sola Scriptura“) ist längst zu einem protestantischen Gemeinplatz geworden. Aber: Welche Bibel, welche Bibelübersetzung ist maßgebend? Die Lutherbibel? Die Zürcher Bibel? Die Menge-Bibel? Die Bruns-Bibel? Die Gute Nachricht? Die Einheitsübersetzung der katholischen deutschsprachigen Bistümer? Die Übertragung von Jörg Zink? Die Elberfelder Bibel? Die Volxbibel (2006)? Oder jetzt, 2006, die „Bibel in gerechter Sprache“ (BigS)? Überhaupt: Was ist eine Bibel für die Liturgie, oder eine „Studienbibel“ oder nur eine „Nebenbei-Bibel“? Wer legt das eigentlich fest? Der Bischof? Die Synode? Der Kirchenvorstand? Der Pfarrer? Der Bibelleser selbst?

Auch wenn eine „Bibelverbrennung“ bei uns keinen Volksaufstand wie kürzlich eine Koranverbrennung durch amerikanische Soldaten in Afghanistan hervorruft: Bibelausgaben sind nicht einfach Druckerzeugnisse, sondern auch Signale und Erkennungszeichen für die Zugehörigkeit zu bestimmten Kirchen, Gruppen oder „Netzwerken“. Die „eigene“ Bibel dient auch der Abgrenzung und der Profilierung der eigenen Gemeinschaft. Als ein Missionsinstrument bedient sie sich dann jeweiliger Modeströmungen, von denen man sich Anhänger verspricht.

Die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) faßte im November 1981 unter maßgebender Mitwirkung des Germanisten Walther Killy (Damals vor allem bekannt durch sein Buch: „Der Kitsch“) folgenden Beschluß: „Die Synode bejaht die Luther-Bibel als das einigende Band der evangelischen Christenheit deutscher Sprache... Sie bittet die Gemeinden, ihre Pfarrer und Mitarbeiter, der Notwendigkeit einer gemeinsamen Sprache, in der die Bibel in Gottesdienst und Unterricht zu hören und zu lesen ist, besondere Aufmerksamkeit zu widmen.“ Viel geholfen hat das aber nicht!

Welche Bibel? Mit dieser Frage beschäftigten sich früher Landesherren, der Reichstag sowie höchste Gerichte! Zum Beispiel im Blick auf die Grafschaft Wertheim! Dort erschien Mitte des 18. Jahrhunderts die als „Wertheimer Bibel“ bekannte Pentateuchübersetzung (Übertragung der 5 Bücher Mose) von Johann Lorenz Schmidt, die nicht nur die Kirchen und Universitäten, sondern auch das „Corpus Evangelicorum“ des Reichstags in Regensburg und den Reichshofrat in Wien beschäftigte und die sogar ein kaiserliches Konfiskationspatent wegen „höchst strafmässiger Verfälschung des Grund-Textes, und demselben aufgedrungener ganz verkehrter Auslegung“, wodurch „die vornehmsten Grund-Sätze der christlichen Lehre auf eine fast nie erhörte und recht erstaunliche Weise untergraben“ werden sollten, bewirkte. Was war der Grund für diese gewaltige Aufregung? Schmidt hatte die Bibel nach seiner „Ideologie“ umgeschrieben. Sein Gott, von ihm das „selbständige Wesen“ genannt, war eher der Gott der englischen Deisten, der Gott Spinozas und Christian Wolffs, der „Uhrmacher-Gott“, der einmal die Welt wie ein Uhrwerk geschaffen, aufgezogen und dann sich selbst überlassen hat. Deshalb hatte Schmidt auch die Anthropomorphismen, die von Gott als auf der Erde anwesend reden, ausgemerzt. So ist in 1. Mose 1 nicht mehr die Rede von einem göttlichen Schöpfungsakt, sondern lediglich von „göttlichen Absichten“, die sich nach und nach verwirklichen. So ist bei ihm in 1. Mose 1 Vers 2, wo es im Luthertext heißt: „der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser“, nur die Rede davon, daß „heftige Winde zu wehen anfangen“. Besonders deutlich wird Schmidts Tendenz in 2. Mose 4,24, wo es von Mose bei Luther heißt, „es kam ihm der Herr entgegen und wollte ihn töten“; Schmidt „übersetzt“: „Es schickte Gott Mosche einen plötzlichen Zufall zu, wodurch er in Lebensgefahr geriet.“ Neben dieser aufklärerisch-philosophischen Gottesvorstellung spielte auch die Streichung der Christusoffenbarung aus dem Alten Testament eine wichtige Rolle. Die Wertheimer Bibel ist ein gutes Beispiel für eine „ideologische“, das heißt von einem bestimmten „Standpunkt“ aus betriebene, sich als „Übersetzung“ ausgebende „Interpretation“.

Eher spielerisch- ironisch geht ein streitbarer Literat und Archivar das Thema an! Von Gotthold Ephraim Lessing soll folgende Geschichte stammen: „Der Verleger einer Bibel, welcher zugleich Buchdrucker war, hatte ein junges, leichtsinniges, sehr ehrgeiziges Weib zur Gattin, welche die Handgriffe eines Setzers vollkommen verstand. Ihr Mann sagt ihr beim Abendessen: Gottlob! Der erste Bogen meiner Heiligen Schrift ist nun genau korrigiert und ganz fehlerfrei; er zeigt ihr einen Abzug, vom Senior des geistlichen Ministeriums revidiert und unterschrieben, und setzt mit innigster Freude hinzu: Morgen lasse ich nun fortdrucken. Ihr Blick fällt auf die Stelle, wo Gott zu Eva spricht: ‚und er soll dein Herr sein!...‘ Sie findet sich, ihr ganzes Geschlecht dadurch äußerst beleidigt; sagt kein Wort, schleicht aber heimlich in die Offizin, hebt die Buchstaben ‚He‘ heraus und setzt dafür ‚Na‘ hinein [=Narr]. Die Bibel wird endlich fertig, einige Hundert Exemplare waren schon verschickt und verkauft, ehe man diese Verfälschung gewahr wurde. Es entsteht ein fürchterlicher Lärm. Die Frau wird eingezogen, gesteht, bekommt öffentlich den Staubbesen und endigt ihr Leben im Zuchthaus. Man suchte zwar die verkauften Exemplare zurückzuerhalten und diese Ausgabe ganz zu vernichten, doch die hiesige Bibliothek [Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel] besitzt eines davon.“

Machen wir einen Sprung in die Zeitgeschichte! Unter dem Titel „Botschaft Gottes“ (Bog) erschien 1940 in Weimar eine völkisch-inspirierte Bearbeitung des Neuen Testaments. Sie wurde produziert und herausgegeben vom „Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ (von den Gegnern auch „Entjudungsinstitut“ genannt), das neben hauptberuflichen Mitarbeitern auch ein „Netzwerk“ von etwa 300 ehrenamtlichen Helfern besaß. Über Motive und Ziele der „Botschaft Gottes“ informiert das Geleitwort, in dem es heißt: „Auswahl und Gestaltung lassen erkennen, daß die reichen Erkenntnisse und Einsichten, die die deutsche theologische und religionswissenschaftliche Forschung gewonnen hat, benutzt worden sind.“ In der Presse wurde die Herausgabe der „Botschaft Gottes“ als ein „Ereignis ersten Ranges“ gefeiert und mit dem Imperativ verbunden: „Volks-Testament muß es durch uns voll und ganz werden.“ Interessant ist z.B. folgender Textvergleich: Luther übersetzt in den „Seligpreisungen“: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen.“ Der den „Deutschen Christen“ angehörende Reichsbischof Ludwig Müller (Verein Deutscher Studenten/VdSt) „verdeutschte“ den Text 1936 so: „Wohl denen, die mit ihren Volksgenossen Frieden halten, denn sie tun Gottes Willen.“ In der „Botschaft Gottes“ heißt es: „Selig sind die Friedebringer! Sie sind Gottes Söhne.“ In der „Bibel in gerechter Sprache“ (BigS), auf die wir gleich kommen, heißt es: „Selig sind die, die für den Frieden arbeiten, denn sie werden Töchter und Söhne Gottes heißen.“ Bereits an solchen Kleinigkeiten wird deutlich, „daß hier nicht wörtlich übersetzt wird, sondern daß der Reichsbischof und die Bog-Männer der Textvorlage ihre völkische Ideologie imputieren und daß die BigS-Geschwister 2006 ihre feministische Sprachregelung und ihr politisches Weltbild in den Text hineininterpretieren“ – so Erich Schwerdtfeger.¹ Vor allem Paulus fällt zu verschiedenen Zeiten einer ideologiegeleiteten Rezeption und Interpretation zum Opfer! Luther habe, so heißt es z.B. bei den „Bog-Männern“, irrtümlich gemeint, die „alte Botschaft des Paulus“ zu übersetzen; tatsächlich habe er aber ein „Neuverständnis“ formuliert. Also: Luther wird im „arischen Interesse“ von Paulus befreit! Denn: „Paulus denkt anders als wir.“ Es ist aber unsere Aufgabe, „dem Volk heute zu sagen, was christlicher Glaube seinem Wesen nach ist“.² Und genau hier kommt der „Rabbiner Paulus“, der „Jude Paulus“ in Verruf! Das von Paulus geprägte Christentum habe das Evangelium von Jesus entstellt, er habe nämlich den „Anti-Judaismus Jesu“, seine „Anti-Gesetzlichkeit“ zurückgenommen usw. Dies alles ist aber nicht neu! Man kann es bereits bei den „Germanenschwärmern“ im Stil von Arthur Bonnus oder bei dem großen Orientalisten Paul de Lagarde im ausgehenden 19. Jahrhundert nachlesen. Paulus und Luther werden aber auch von „BigS-Geschwistern“ kritisiert. So schreibt die inzwischen kirchen-avancierte Marburger Privatdozentin Janssen über Paulus, er sei „für die körper- und sexualfeindliche Tradition des Christentums“ mitverantwortlich, die auch zu einem „frauenunterdrückenden Modell der heterosexuellen Ehe geführt hat.“ Anstatt die „Alltagserfahrung vieler Frauen“ zum Ausdruck zu bringen, gehe es ihm darum, „die frauenfeindliche kirchliche Hierarchie christologisch zu legitimieren.“

Doch zurück zu unserer Ausgangsfrage: „Welche Bibel soll es sein“? Zumindest in der veröffentlichten Meinung scheint mit der (zuweilen auch mit einem „offiziösen“ Anstrich versehenen) „Bibel in gerechter Sprache“ (BigS) eine „neue Qualität“ solcher „Übersetzungen“ erreicht zu werden, auch wenn das Projekt seine Ahnen in amerikanischen „Bibelübersetzungen“ der politisch-korrekten „inclusive language“ hat. Die 52 an der BigS Beteiligten haben sich nach eigenem Bekunden darauf verpflichtet, neben der historisch-kritischen und literaturwissenschaftlichen Exegese vor allem Einsichten

der feministischen Theologie und der Befreiungstheologie, des christlich-jüdischen Dialogs sowie „Wahrnehmungen aus der Sicht von gesellschaftlichen Minderheiten“ zu berücksichtigen. Als Kirchengeschichtler werde ich schon vom Verfahren her lebhaft an den zitierten Wertheimer Johann Lorenz Schmidt erinnert, wenn im Umkreis von BigS betont wird, daß das AT („systemkonform“ natürlich: „Die Hebräische Bibel“) kein „pseudochristliches Buch“ sei und das NT „auch als jüdisches Buch“ erkennbar werden soll. Anstelle des von Luther (für das von Juden nicht ausgesprochene Tetragramm) gewählten „der HERR“ werden in der BigS in den Kopfzeilen für 1. Mose 1-2 angeboten: „der Ewige/ die Ewige/ Schechina/ GOTT /Adonaj/ ha-Schem/ der Name/ der Lebendige/ ha-Makom (Hammakom = der Allgegenwärtige)/ Du/ Er/ Sie/ Sie Er/ die Eine/ der Eine/ die Heilige/ der Heilige.“ Welche Variante aus dieser Palette in der Übersetzung jeweils gewählt wird, hat nichts mehr mit dem Ausgangstext zu tun, sondern wechselt in völliger Willkür und Belieben, was auch dem „Supermarkt der Religionen“ bei uns Vorschub leisten kann. Auch das ist nicht neu! Ich habe noch den Spruch der Freidenker im Ohr: „Ob Christ, ob Jud, ob Hottentott – sie glauben all an einen Gott!“ Und: „Religion ist Privatsache“! Ist unser Gottesbild aber wirklich so belanglos für unser Alltagsleben? Wir haben allzu lange übersehen, daß die angebliche Privatsache Religion auch höchst politische und kulturelle Folgen zeitigt.

Neu ist auch nicht die Tatsache, daß man zur Durchsetzung der eigenen Überzeugungen als zeitgemäß geltende „wissenschaftliche Forschungsergebnisse“ bemüht. Da wird manches „gefunden“, zuweilen auch „erfunden“ („Pharisäerinnen“). Was „wissenschaftlich“, was „gerecht“ ist, dekretiert dann das eigene „Netzwerk“. Vom „Ketzerklatsch“ her ist auch die Unsitte bekannt, gegen Kritiker kräftig die Moralkeule (Patriarchalismus! Antijudaismus!) zu schwingen! Und wenn sie nicht genügt, kommt die Faschismuskeule hinzu!

„Jesus“ wird als „Garant und Bürge“ für das eigene Unternehmen beansprucht. Welcher Jesus? Natürlich der „passende“ Jesus! Auch das ist nicht neu. Schon um die Jahrhundertwende wurde in einem „Handbuch der Judenfrage“ aus dem „Galiläer“ Jesus der „arische“ Jesus. Die bekannten Professoren Walter Grundmann und Johannes Leipoldt vom „Entjudungsinstitut“ wiesen nach, daß Jesus kein Jude gewesen sein kann, weil die Galiläer eine andere Abstammung als die Juden haben. Heute ist die Tendenz eher umgekehrt: Der hellenistische Jesus wird zumindest „entschlackt“³: „Daß bei diesen Bemühungen das schlechte Gewissen wegen des zuvor disqualifizierten ‚Spätjudentums‘ Pate steht, liegt auf der Hand. Aber der Gedanke, auf das Grauen von Auschwitz und des Holocaust dadurch zu antworten, daß das Christentum im allgemeinen und seine Anfänge im besonderen, auf seine frühjüdischen Wurzeln zurückgeschnitten werden sollen, ist ebenso gedankenlos wie systematischer Unfug.“ Dieser bestimmt gutgemeinte Versuch setzt sich der Gefahr aus, „das Judentum durch Enteignung um die Anerkennung seines eigenständigen Andersseins zu bringen. Überdies tragen diese Versuche dazu bei, das einstmals kritisch-aufgeklärte Profil der protestantischen Bibelauslegung im Gemenge einer neuen Unübersichtlichkeit untergehen zu lassen.“

Kurz: Bei den erwähnten Beispielen tritt zweierlei in Konkurrenz zueinander: die Regeln der wissenschaftlichen Forschung und weltanschauliche „Erkenntnisse“. „Mit anderen Worten: Die BigS- und Bog - Leute opfern wissenschaftliche Prinzipien ihren modernistischen Ideologien und ihrem ‚aufgeklärten‘, avantgardistischen Sendungsbewußtsein“ (Erich Schwerdtfeger). Um hier keine falsche, wenn vielleicht auch apologetisch brauchbare Aufregung aufkommen zu lassen: Schwerdtfeger und ich werfen den BigS-Geschwistern keinen völkischen Schwachsinn vor! „Die drei Parallelen in den Bibelübersetzungen Bog und Bigs liegen: (1) in der ideologischen Deformation biblischer Vorlagen, (2) in der Berufung auf Wissenschaftlichkeit und neueste Forschungsergebnisse und (3) in der Rezeption und Uminterpretation der (theologischen) Überlieferung nach ideologischen Auswahlentscheidungen“ (Erich Schwerdtfeger).

„Übersetzungsfragen“ lassen sich bekanntlich nicht von *einer* Wissenschaftsdisziplin allein beantworten. Neben mehrschichtigen theologischen Aspekten spielen auch germanistische, übersetzungswissenschaftliche, sozialgeschichtliche und auch kirchenpolitische eine Rolle. Bibel ist eben nicht nur „Theologie“. Sie ist auch Sprache!⁴ Und Sprache ist mehr als massenmediale Kommunikation. Die Bibelferne unserer Kultur bedeutet auch Verlust einer gemeinsamen Sprache, die menschliches Dasein in seiner Tiefe erfaßt! Ob etwa die „Volxbibel“ oder die „Bibel in gerechter Sprache“ da weiterhelfen? Ich vertraue darauf, daß ein großes Werk wie die Bibel auch ohne solche modischen „events“ seine Individualität im Wechsel der Zeiten bewahrt. Jedenfalls war Bert Brecht dieser Auffassung. In seinem Gedicht „Über die Bauart langdauernder Werke“ fragt er: „Wie lange dauern die Werke?

*So lange
Als bis sie fertig sind.
So lange sie nämlich
Mühe machen
Verfallen sie nicht.*

Anmerkungen:

- 1 Erich Schwerdtfeger, Die Bibel in gerechter Sprache, in: Religion heute 69/ März 2007, S. 25-29.
- 2 Erich Fromm, Das Volkstestament der Deutschen, 1940.
- 3 Falk Wagner, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995, S. 86.
- 4 Als Beispiel sei hier an den Oberlehrer an der Königlich-Preußischen Gewerbeschule zu Berlin, Dr. Georg Büchmann erinnert. Dieser ließ bekanntlich zuerst im Jahr 1864 seine bis heute berühmte Sammlung von „Geflügelten Worten“ erscheinen. Sie wurde eröffnet von einem großen Kapitel „Biblische Citate“. In der Auflage von 1895 waren es 85 Seiten, 1994 immerhin noch 64 Seiten.

Ein Kapitel Rechtfertigung im Theater

Die Türen zum Paradies

„Ich schäme mich des Evangeliums nicht. Denn Gottes Kraft ist es zur Rettung für jeden, der glaubt, für den Juden zuerst und auch den Griechen. Denn Gottes Gerechtigkeit wird in ihm offenbart aus Glauben zum Glauben, wie geschrieben steht: Der Gerechte aber wird aus Glauben leben“: Was der Apostel Paulus da im Römerbrief Kap. 1, Vers 16-17 schreibt, hat für Martin Luther die Reformation ausgelöst! Noch kurz vor seinem Tod schreibt er ihm seinen reformatorischen Durchbruch zu! Im ersten Band seiner gesammelten lateinischen Werke von 1545 (WA 54, 185, 12 – 186, 20) bezeugt er es: „Ich haßte dieses Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘, welches ich nach der üblichen Gewohnheit aller Doktoren gelehrt worden war, philosophisch von der sogenannten formalen oder aktiven Gerechtigkeit zu verstehen, durch die Gott gerecht ist und Sünder wie Ungerechte straft. Ich aber fühlte mich, obwohl ich als Mönch untadelig lebte, vor Gott als Sünder und unruhig in meinem Gewissen und konnte nicht hoffen, daß ich durch meine Genugtuung versöhnt sei... Da erbarmte Gott sich meiner. Unablässig sann ich Tag und Nacht, bis ich auf den Zusammenhang achtete, nämlich: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in jenem [dem Evangelium] geoffenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘. Da begann ich die Gerechtigkeit Gottes als diejenige zu verstehen, durch welche der Gerechte als durch Gottes Geschenk lebt..., nämlich aus dem Glauben, und [erkannte], daß dies die Meinung sei, daß durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart wird, nämlich die passive, durch welche uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘. Hier meinte ich geradezu, ich sei wiedergeboren, die Türen hätten sich geöffnet und ich sei in das Paradies selbst eingetreten...“

Dieser Paulustext hat es also in sich! Versuchen wir, ihn ein wenig zu übersetzen! Luther sagt in der Theologensprache seiner Zeit: Beim Studium dieser Bibelstelle sei ihm aufgegangen, was „Gerechtigkeit Gottes“ eigentlich meint: Nicht die Gerechtigkeit, „durch die Gott gerecht ist und Sünder wie Ungerechte straft“, sondern die Gerechtigkeit, „durch welche der Gerechte als durch Gottes Geschenk lebt“. Es geht um die uns um Christi willen geschenkte Gerechtigkeit Gottes, um die Gerechtigkeit, die Gott uns schenkt und nicht um diejenige, die er von uns fordert! Luther bekennt: „So wurde mir diese Paulus-Stelle zur Pforte des Paradieses.“ Hier wird für Luther die zentrale Frage nach dem gnädigen Gott beantwortet!

Nur Theologie?

Ob uns heute diese Frage nach dem „gnädigen Gott“ noch berührt? Ist sie für uns nicht eher ein Stück zwar ehrwürdiger, aber inzwischen überholter Tradition, wie es Erich Kästner in einem bekannten „Bahnhofsvierzeiler“ zum Ausdruck bringt:

*Jeden Abend stand er an der Sperre,
ein armer, alter, gebeugter Mann.
Er hoffte, daß einmal Gott ankäme!
Es kamen immer nur Menschen an.*

Das klingt nach Enttäuschung! Aber: Warten wir wirklich auf Gott? Uns geht es doch weniger um den „gnädigen Gott“ als um den „gnädigen Menschen“, um Menschen, die eben „menschlich“ mit uns umgehen!

Ob damit aber die Frage nach dem „gnädigen Gott“ überholt ist? Oder ist die Frage nach dem gnädigen Menschen nicht eine Chiffre für die Frage nach dem gnädigen Gott? Es könnte doch sein, daß die Frage nach dem gnädigen Gott und die Frage nach dem gnädigen Mitmenschen viel enger zusammen gehören, als wir das ahnen! Denken wir darüber nach!

Geh weg!

Ein Film beeindruckt mich immer wieder: „Der Hauptmann von Köpenick“ mit Heinz Rühmann (oder Rudolf Platte oder Harald Juhnke) in der Titelrolle. Dem Film liegt das gleichnamige Schauspiel von Carl Zuckmayer aus Nackenheim vor den Toren meiner Studienstadt Mainz zugrunde. Der

Inhalt ist schnell erzählt: Am 10. Oktober 1906 besetzt eine Handvoll Soldaten unter Führung eines Hauptmanns des 1. Garde-Regiments das Rathaus von Köpenick bei Berlin, verhaftet den Bürgermeister und beschlagnahmt die Stadtkasse. Bald darauf wird bekannt: Die Soldaten waren echt, der Hauptmann aber war der 57jährige Schuhmacher und Maschinist Wilhelm Voigt, der schon 27 Jahre hinter Gittern saß und der nie Soldat war. Er hatte sich die Hauptmannsuniform bei einem Trödler gekauft und das erforderliche militärische Verhaltensrepertoire im Gefängnis angeeignet!

Eine Szene aus diesem Film ist mir besonders in Erinnerung: Kaum hat dieser Wilhelm Voigt nach seiner Entlassung aus dem Zuchthaus in Rawitsch Unterschlupf bei seinem Schwager in Rixdorf gefunden, kommt ein Schutzmann und überbringt ihm wieder einmal eine Ausweisungsverfügung: Voigt muß binnen 14 Tagen aus Berlin und Umgebung verschwinden.

Nun faßt Voigt vor seiner Schwester und seinem Schwager sein Leben zusammen. Es ist eine Art Lebensbeichte mitten in einem Schauspiel: „Und dann stehste vor Gott dem Vater, der allens jeweckt hat, vor dem stehste denn, und der fragt dir ins Jesichte: Willem Voigt, wat haste jemacht mit dein Leben? Und da muß ick sagen – Fußmatte muß ick sagen. Die hab ick jeflochten im Jefängnis, und denn sind se alle druff rumjetrampelt, muß ick sagen. Und Gott sagt zu dir: Je wech! Sagt er! Ausweisung! Sagt er! Dafür hab ick dir det Leben nich jeschenkt, sagt er! Det biste mir schuldig. Wo is et? Was haste mit jemacht?“

Es ist schon beeindruckend, wenn dieser Wilhelm Voigt es als Frage Gottes an sich selbst formuliert: „Was hast du, Wilhelm Voigt, aus deinem Leben gemacht?“ Eine sehr direkte, persönliche Frage!

Wir können meistens bestimmt Besseres aufzählen als dieser Wilhelm Voigt. Vielleicht haben wir aber auch schon dieses Gefühl gehabt: „Sie sind auf mir herumgetrampelt“, wie dieser es drastisch sagt, indem er sich mit einer Fußmatte vergleicht. „Mobbing“ würde man heute da sagen!

Die Sinnfrage als Gottesfrage

Mag das Reden über Angst heute modern sein, mögen Angst und Sinnlosigkeit von den Vertretern der öffentlichen Meinung und den Interessenverbänden auch übertrieben werden, mag auch das, was gestern noch als Segen galt, heute als Fluch verstanden werden – die Frage nach dem Sinn unseres Lebens, nach seinem Gelingen oder auch Mißlingen begleitet uns ständig, bewußt oder auch unbewußt.

In dieser Frage nach dem Sinn unseres Lebens kann uns aber Gott begegnen! Carl Zuckmayer hat die Frage an diesen Wilhelm Voigt – „Was hast du aus deinem Leben gemacht?“ – ausdrücklich als eine Frage Gottes gestellt. Hier kommt mitten im Schauspiel, mitten im Film „Theologie“ zur Sprache! Unser Leben ist Gott nicht gleichgültig. Er hat uns unser Leben gegeben und bisher erhalten. Vieles, was uns da als Selbstverständlichkeit erscheint, ist gar nicht so selbstverständlich, sondern Gottes Geschenk. Gott ist es, der jeden neuen Tag schafft. Er mißt uns die Lebenszeit zu. Er verfügt über die Zukunft. Gott schenkt uns – gleichsam als Zugabe – das zum Leben Notwendige. Wir sollen daraus lernen, wie Gott seine Geschöpfe liebt. Das macht seine Gerechtigkeit, wie auch Martin Luther sie verstanden hat, aus. Gott schenkt. Er ist zuerst da. Wir sind in seiner Hand geborgen, mag sie auch zuweilen auf uns lasten, wenn wir Leid tragen, wenn wir von einem lieben Menschen Abschied nehmen müssen. Wir sind in Gottes Hand geborgen – das ist doch gemeint, wenn dieser Wilhelm Voigt Gott als den anredet, der „allens jeweckt hat“ und der deshalb fragen kann: „Was hast du mit deinem Leben gemacht?“

Komm her!

Nur: Dieser Wilhelm Voigt antwortet in einer bestimmten Richtung. Gott ist für ihn der große Frager, der große Kritiker, der unbestechliche Richter. „Geh weg!“ – sagt dieser Gott, weil du meinen Vorstellungen, meinen Normen nicht entsprichst!

Hier kommt ein ganz bestimmtes Gottesbild zur Sprache. Gott wird hier bestimmt ernster genommen als bei so manchem Gerede vom „lieben Gott“! Und dennoch fehlt etwas Entscheidendes an diesem Verständnis vom „Herrssein Gottes“, das Carl Zuckmayer diesem Wilhelm Voigt in den Mund gelegt und das er wohl selbst vertreten hat.

Und dieses Entscheidende bringt der Apostel Paulus in dem Wort aus dem Römerbrief zur Sprache, das wir am Anfang unseres Nachdenkens über „Rechtfertigung“ gehört haben. Ja: Dieses Wort ist das Thema, das den ganzen Römerbrief durchzieht: Die frohe Botschaft von Jesus Christus ist „Gottes

Kraft zur Rettung für jeden, der glaubt“. Gott fragt nach uns. Er fragt: „Was hast du aus deinem Leben, das ich dir gegeben habe, gemacht?“ Aber er fragt um Jesu willen als der, der uns lieb hat, der uns und unsere Welt um Jesu willen nicht aufgibt! Statt „Geh weg!“ sagt er „Komm her!“ In Jesu Mund heißt das: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid. Ich will euch erquicken“!

Konkurrenz für Gott?

Freilich wissen wir, daß dieser einladende Gott bei uns große Konkurrenz bekommen hat. Andere Dinge sind an seine Stelle getreten. Auch Dinge, die wir gewöhnlich als „weltlich“ einstufen, können schnell zum Religionsersatz werden: Moderne Schlager ersetzen Choräle; man erwartet von ihnen Trost und Hoffnung. Starkult und Showgeschäft sind fast so etwas wie moderne Heiligenverehrung und Reliquienkult geworden. Fußballstadien gleichen Wallfahrtsorten, Demonstrationen Prozessionen usw. Hochhäuser gliedern heute die Städte wie früher die Kirchtürme. Wurde noch vor Kurzem die Natur verachtet, so droht heute nicht nur im „grünen“ Spektrum eine Art Naturvergötterung. Belassen wir es bei diesen kurzen Andeutungen zum Nachdenken!

Die große Einladung

Biblisches Denken ist von einem anderen Grund her bestimmt: In diesem Evangelium von Jesus von Nazareth „wird Gottes Gerechtigkeit offenbart aus Glauben zum Glauben, wie geschrieben steht: Der Gerechte wird aus Glauben leben“. Das Evangelium ist eine frohe Botschaft vom Erweis der Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus. „Glauben“ heißt: Sich auf diesen Zuspruch des Evangeliums verlassen. „Gottes Gerechtigkeit“ ist das Geschenk, das allen Glaubenden zuteil wird! Und diese Gerechtigkeit bietet Gott aller Welt an! Sie kennt keine Grenzen. Auch nicht die Grenze des Todes! Wir Lebende und unsere Toten sind bei Jesus geborgen. Er ist der Herr über Lebende und Tote.

Herren damals und heute

Freilich: Die Christen zur Zeit des Paulus konnten sich „Herren“ leichter vorstellen als wir heute. Sie dachten z.B. an die Person des Kaisers, an seinen Hofstaat und an seine Bauten. Demgegenüber sieht z.B. das Europa-Parlament in Straßburg von außen eher wie ein modernes Hallenschwimmbad, von innen eher wie eine überdimensionale Tanzbar aus. Politische Macht ist heute oft unsichtbar, anonym geworden. Man kann damit schon Angst einjagen! Bürokratie und Computer erscheinen als moderne Ungeheuer, die in der kollektiven Phantasie das Gefühl einer Allgegenwart hervorrufen, demgegenüber früher die Allgegenwart Gottes geradezu gemütlich war. Anonyme Mächte scheinen uns heute die Frage zu stellen, die in Carl Zuckmayers „Hauptmann von Köpenick“ diesem Wilhelm Voigt von Gott gestellt wird.

Gehen wir noch einen Schritt weiter! Im „Hauptmann von Köpenick“ sagt Gott zu Wilhelm Voigt: „Geh weg! Dafür, daß alle auf dir rumtrampeln, habe ich dir das Leben nicht gegeben!“ Das klingt schon dramatisch.

Bei uns geht es in der Regel nicht so dramatisch zu, wenn wir uns von Gott bis auf einzelne Augenblicke in unserem Leben verabschieden, wenn wir zu Gott sagen: „Geh weg!“

Gottes Einladung bleibt!

Dennoch bleibt Gottes Frage nach uns in Kraft. Und diese Frage nach uns ist eine Einladung! Der Gott der Bibel ist der einladende Gott. Nicht das „Geh weg!“ ist für den biblischen Gott charakteristisch, sondern das „Komm her!“ Gott hat uns in Jesus Christus reich beschenkt. Deshalb fragt er nach uns! Heute und morgen!

Wo sind die Lehrer? Wo sind sie geblieben?

Bildung als Religionsersatz

Wo immer es darum geht, eine gute Sache zu fördern oder ein Übel zu beseitigen, wird nach „Bildung“ bzw. „Erziehung“ gerufen. Wer etwas für den Frieden tun will, fordert „Friedenserziehung“; wer die Gesundheit verbessern möchte, ruft nach einer umfassenden „Gesundheitserziehung“. Umwelterziehung, Verkehrserziehung, Freizeiterziehung, Sexualerziehung, Ruhestandserziehung: die

Liste läßt sich beliebig verlängern. Wenn das alles in den Stundenplan der Schule hinein soll, genügt auch die Ganztagschule nicht. „Erziehung“ wird für Menschen in jedem Alter, in jeder Lebenslage, in jedem Rang für notwendig erachtet: Kleinkinder-, Familien-, Schul-, Behinderten-, Betriebs-, Massen- und Eliteerziehung signalisieren es: Es geht um lebenslange Bildung und Erziehung, auch wenn man nicht genau weiß, was das alles ist. Meint man damit „Ausbildung“? Oder „Sozialisation“? Jedenfalls – ob Wissen, Glaube oder Aberglaube: Brauchte man früher lebenslang „Religion“, so heute „Bildung“ in einer „Bildungsgesellschaft“! Und da muß natürlich „Chancengleichheit“ herrschen! Der Bildungshimmel ist ja für alle da! Pädagogen und Politiker gehen heute noch über die hessische Gesamtschulgläubigkeit der 1970er Jahre hinaus, wo man – wenigstens auf Nachfrage – von „Chancengerechtigkeit“ sprach. Man muß nicht gleich Thilo Sarrazin (SPD) heißen, um zu behaupten, daß der Mensch maßgeblich durch seine Gene bestimmt wird. Intelligenz wird zu großen Teilen vererbt. „Es ist mir immer ein Rätsel gewesen, warum sich um die Mitte des 20. Jahrhunderts so viele Politiker und Sozialwissenschaftler an eine kurzlebige Zeitgeistlaune geklammert haben und seitdem verbissen an der Überzeugung festhalten, die unterschiedlichen intellektuellen Fähigkeiten und Charaktereigenschaften der Menschen könnten und dürften niemals etwas mit ihren Erbanlagen zu tun haben. Jeder könnte zu jedem werden. Es steht nicht bei den Kirchenvätern, es steht nicht bei Marx, nicht bei Lenin, nicht bei Freud, nicht in den Statuten des BUND, nicht im Grundgesetz und nicht im Ethikkodex der Medien. Es widerspricht jeder Alltagserfahrung... Homo sapiens ist eine Gattung der Ungleichen. Wir sollten diese Verschiedenheit nicht als Vorwurf und Handicap empfinden, sondern als einen wertvollen Besitz“ – so (nicht nur) der bekannte Bildungsforscher Dieter E. Zimmer (Ist Intelligenz erblich? Reinbek 2012). Nichtsdestotrotz: „Bildung/ Erziehung“ sind wertvoll. Möglichst viel Bildung und Erziehung tun also jedem gut. Treten individuelle und gesellschaftliche Probleme auf, wird gleich nach der Schule und dem Lehrer gerufen. Die müssen es schon richten! Wird das Übel aber nicht beseitigt, taugen eben beide nichts. Der Lehrer-Gewerkschaft (GEW; Philologen-Verband) fällt dann nur noch ein: Mehr Geld ist notwendig! Daß 10-15 Prozent der Lehrerstunden z.B. für unterrichtsfremde Zwecke (z.B. Mitbestimmung) „verbraten“ werden, ist bekannt; da es aber auch da zu viele „Nutznießer“ gibt, geschieht nichts. In der „Pisa-Dämmerung“ wird der Ruf nach „Reformen“ im Bildungswesen laut. Doch bald gibt eine Sprachverwirrung, die mich fast an die des Turmbaus von Babel erinnert. Die einen lehnen Erziehung überhaupt ab (die sog. „Antipädagogik“); die Schule mache krank. Andere plädieren für „antiautoritäre“ Erziehung. Andere wiederum wollen mehr „Bildung“, was anderen wiederum den Quizmaster Günter Jauch mit seinem ungeordneten Allerlei vom Wissen einer bestimmten Popgruppe oder Schauspielerinnen bis hin zur chemischen Zusammensetzung von Stoffen und philosophischen Begriffen als Schreckgespenst einjagt; das abfragbare „Bildungskapital“ à la Jauch und Co. habe doch mit Bildung im Ursprungssinn des Wortes nur wenig gemeinsam. Die einen plädieren für eine strenge Wissenschaftsorientierung der Schule; die sog. „polytechnische“ Erziehung war ja nicht nur in der ehemaligen DDR vorrangig, deren Bildungskonzept die dortige frühere, heute in Chile lebende Erziehungsministerin Margot Honecker noch 2012 vehement verteidigte. 1970 war in Hessen „Emanzipation“ die erzieherische Leitidee schlechthin. Für andere sind Computerkenntnisse und Telebanking entscheidend. Andere halten es lieber im Fitness-Studio oder bei Extremsportarten mit dem postmodernen Gottesdienst eines Körperkults, der den eigenen Leib zum Dom der Selbstanbetung macht. Es geht dann um „Wellness-Religion“! Also eine Babylonische Sprach- und Begriffsverwirrung: Heißt das letzten Endes: Bildung und Erziehung sind das, was jeder davon hält? Kann und soll jeder das machen, was er will, und auch daran ist er nicht gebunden? Erinert das nicht auch an eine sprichwörtliche „protestantische Freiheit“?

Vor einiger Zeit habe ich in Mühlbach (dem heutigen Sebeş) in Rumänien am Giebel des Evangelischen Gymnasiums die Inschrift gesehen: „Bildung ist Freiheit!“ Wohl kaum hat man da an die „Freiheit“ gedacht, die z.B. der damals angepriesene neue VW-Geländewagen „Marrakesch“ für Zivilisationsmüde bringen soll, die dann als heroische Einzelkämpfer die Bahnen der Massenmobilität verlassen und in die Feld- und Waldwege ausweichen wollen, die ins Auto einsteigen, um „auszusteigen“. Was evangelische Freiheit bedeutet: Hier sei ausdrücklich auf Martin Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ von 1520 hingewiesen, die mit den Worten beginnt: „Damit wir gründlich erkennen können, was ein Christ ist und wie es um die Freiheit steht, die Christus ihm erworben und gegeben hat, will ich diese zwei Thesen aufstellen: „Ein Christ ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem verpflichtet [Luther: untertan]. Ein Christ ist ein dienstbarer Knecht in allen Dingen, und jedermann verpflichtet [Luther: untertan]“.

Und dies hat für Luther auch Auswirkungen auf die Frage von Bildung und Erziehung! Hier sei kurz auf seinen Offenen Brief „An die Ratsherren aller Städte Deutschlands, christliche Schulen einzurichten und zu unterhalten“ von 1524 hingewiesen. Da stehen aufrüttelnde Sätze drin! Zum Beispiel: „Meine lieben Freunde. Wenn man Jahr für Jahr so viel aufwenden muß für Gewehre, Wege, Steige, Dämme und dergleichen unzählige Dinge mehr, damit eine Stadt Frieden und Ruhe habe, warum sollte man nicht viel mehr oder doch genauso viel für die arme bedürftige Jugend aufwenden, indem man ein oder zwei geeignete Männer als Lehrer anstellt?... Ihr lieben Deutschen, kauft, solange der Markt vor der Türe ist. Denn das müßt ihr wissen: Gottes Wort und Gnade sind wie ein schnell vorübergehender Platzregen, der nicht dahin zurückkommt, wo er einmal war... Soll man denn zulassen, daß nur noch Grobiane und Flegel regieren, wenn man es bessern kann?... Die Wissenschaften und Sprachen dienen dazu, (1) die Heilige Schrift zu verstehen und (2) weltlich zu regieren...“ Luther geht es im Blick auf die Schule ja nicht nur um ihre Bedeutung „für das geistliche Leben und das Heil der Seele“. Er schreibt ausdrücklich: „Wir wollen uns auch den Leib vornehmen und fragen, ob das weltliche Regiment nicht viel mehr gute Schulen und gelehrte Leute braucht als das geistliche?“

Von hier aus ist auch Luthers Übersetzung des 84. Psalms (Psalm 84,6-7) zu verstehen, die unser Nachdenken bisher schon begleitet hat: „Und die Lehrer werden mit viel Segen geschmückt“. Schauen wir aber einmal in die neueste Ausgabe der Lutherbibel hinein! Da heißt es: „Wohl den Menschen, die dich für ihre Stärke halten und von Herzen dir nachwandeln! Wenn sie durch das dürre Tal ziehen, wird es ihnen zum Quellgrund, und Frühregen hüllt es in Segen“. Fast könnte man einen bekannten Chanson ein wenig umdichten: „Wo sind die Lehrer, wo sind sie geblieben?“ „Dürre Täler“ gibt es in der Bildung bestimmt genug!

In wissenschaftlichen Psalmenkommentaren ist zu dieser Stelle zu lesen: „Der Text ist fraglos verderbt. Das Versstück kann nur versuchsweise wiedergegeben werden“ (Hans-Joachim Kraus). Nun: Martin Luther hat sich hier an die lateinische Bibelausgabe seiner Zeit, die Vulgata gehalten. Und da steht „Doctor“, was mit „Lehrer“ übersetzt werden kann. Vielleicht war bei diesem Rückgriff auf den lateinischen Text auch seine Erkenntnis wichtig: Der biblische Glaube und das weltliche Regiment sind auf Lehre angewiesen; gute Lehrer sind eine Gabe Gottes.

Zwischen Charisma und Professionalisierung

Die Frage nach den Lehrern ist nicht neu. In der Geschichte sind Lehrer genauso umstritten wie etwa Pfarrer und Juristen. Wie im 18. Jahrhundert eine Lehrerwahl vor sich ging, ist in einem Protokoll nachzulesen. Da hatte sich ein Schuster, ein Weber, ein Schneider, ein Kesselflicker und ein invalider Unteroffizier um eine Schulstelle beworben. Sie mußten vor dem Pfarrer, dem Schultheiß und den Gemeinderäten buchstäblich „vorsingen“. Einstimmig wurde der Weber gewählt, von dessen Vorstellung das Protokoll berichtet: „Er hat gesungen ‚O Mensch, beweine deine Sünde groß‘, ‚Zeuch ein zu deinen Toren‘, ‚Wer nur den lieben Gott läßt walten‘. Die Melodie ging in viele andere Lieder über. Die Stimme sollte stärker sein; sie quiekte mehrmalen, so nicht sein muß. Gelesen Josua 19,1-7 mit 10 Fehlern, buchstabieren Josua 18,23-26 ohne Fehler. Dreierlei Handschriften gelesen, schwach und mit Stocken; drei Fragen aus dem Verstand, hierin gab er Satisfaction. Dictando drei Zeilen geschrieben, 5 Fehler. Des Rechnens auch nicht kundig“. Die anderen Bewerber boten zum Teil bessere Leistungen. Gegen sie gab es aber Vorurteile: Der Kesselflicker „streiche zuviel durch die Lande“; der „einbeinige Kriegsknecht“ könnte „zu stark die Fuchtel gegen die armen Kindlein gebrauchen“. Über den Erfolg des Lehrens und Lernens gibt z.B. ein Bild des Niederländers Jan Steen aus dem 17. Jahrhundert, das in der berühmten Eremitage in St. Petersburg hängt, Auskunft. Da versuchen Kinder, einer Katze das Lesen beizubringen. „Alles für die Katz“ – dies ist eine mögliche Deutung des Bildes. In einem anderen Bild von Jan Steen hilft die Lehrersfrau im Unterricht ihrem Gatten, die große Zahl der Schüler zu bändigen. Sie vertritt ihn auch, wenn er wegen seiner kargen Besoldung während des Unterrichts seinen Nebentätigkeiten nachgeht, wozu in Oberhessen z.B. das Besenbinden gehörte. Was Lehrerinnen anbelangt, so heißt es noch im württembergischen Schulgesetz von 1877: Sie haben keinen Anspruch auf ein Ruhegehalt, denn „die Anstellung weiblicher Individuen im öffentlichen Dienst auf Lebenszeit steht im Widerspruch mit dem Wesen und der Natur des Weibs“. Wie sähe es da heute in Kindergärten und Grundschulen aus?

Noch einmal zurück zu unserem Psalm in Luthers Übersetzung: „Die Lehrer werden mit viel Segen geschmückt“. Das war schon zu Luthers Zeit eine gewagte Behauptung, auch wenn manche Gesang-

bücher aus der Zeit der frommen Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts noch eine Rubrik „Christliches Verhalten gegen Religionslehrer“ hatten. Im Gesangbuch meines pfälz-bayrischen Urgroßvaters hieß es:

*Das Amt der Lehrer, Gott, ist dein;
Dein soll auch Dank und Ehre sein,
Daß du der Kirche, die du liebst,
Noch immer treue Lehrer gibst...
Laß ihrer Fehler wegen nicht,
Verachtet sein ihr Unterricht!
Nimm, Gott, auch ihrer Schwachheit dann,
So wie der unsrigen, dich an!*

Auf der anderen Seite bleibt jeder, der pädagogisch engagiert liest, was Dichter und Memoirenschriftsteller über die Schule zu sagen haben, betroffen zurück. Die Schule erscheint in nicht wenigen Fällen als der Ort kindlichen Leidens. Enttäuschung, Anklage und Protest lenken offenbar die Feder der Schreibenden. Schule selbst wird als etwas Bedrückendes und Freudloses erfahren. Wenn man dagegen liest, welche hehren Ziele gleichzeitig von den Pädagogen proklamiert wurden und welche Ideale in Verfassungen, Gesetzen, Schulordnungen und Lehrplänen formuliert sind, hat man den Eindruck, hier sei von einer ganz anderen Wirklichkeit die Rede. Dieser Kontrast ist bedrückend.

Es ist allerdings zu einfach, dies alles als überholt abzutun. Der Beruf des Lehrers ist heute zwar ein säkularer, ein weltlicher Beruf. Nicht nur das Stichwort „Professionalisierung“ zeigt dies an. Allerdings zieht er auch Erwartungen auf sich, die fast „religiös“ sind. Hinter der Forderung nach mehr institutionalisierter und professionalisierter Erziehung steht auch die Überzeugung: „Erziehung entscheidet unser Schicksal“, sowie die politische Einschätzung, daß Bildung das einzige Kapital der Bundesrepublik sei. Man könnte fast von einer verweltlichten Theologie sprechen. In einem UNESCO-Bericht über Ziele und Zukunft unserer Erziehungsprogramme wird der durch Erziehung zu schaffende „neue“ bzw. „vollkommene Mensch“ so vorgestellt: „Der zukünftige Mensch ist ein Mensch, dessen Kenntnisse und Handlungsmöglichkeiten sich so erweitert haben, daß ihm die Grenzen des Möglichen in unendliche Ferne gerückt zu sein scheinen“. Seine Kenntnisse von der äußeren wie von der inneren Welt „machen ihn zum potentiellen Herrscher über sein Schicksal“. Eine kühne Vision, die aber gleichzeitig ein gewaltiges Versprechen beinhaltet: Der Mensch als Schöpfer und Herr seiner selbst!

Wer Versprechungen unbesehen glaubt, setzt sich der Gefahr aus, getäuscht zu sein. Wie oft und wie leicht schlägt pädagogischer Optimismus in Pessimismus um. Die „Antipädagogik“ hat bekanntlich viele Gesichter. Lehrerinnen und Lehrer geraten schnell in den Widerstreit verschiedenster Interessen. Es ist zuweilen rührend, die verschiedensten Definitionen von „pädagogisch“ zu lesen, die oft auf Appelle hinauslaufen oder von jeweiligen Moden abhängig sind. Fordern ist bekanntlich leichter als fördern!

Auf der einen Seite hält Martin Luther viel von der Schule, wenn er schreibt: „Die Erziehung, die man zu Hause ohne solche Schulen vornimmt, will uns durch die eigene Erfahrung weise machen. Bevor das aber geschieht, sind wir hundertmal gestorben und haben unser Leben lang alles ohne Überlegung getan. Denn zu eigener Erfahrung gehört viel Zeit.“ Luther ist bei seinem Plädoyer für die Schule auch der Meinung, daß jetzt „aus Gottes Gnaden alles so eingerichtet ist, daß die Kinder mit Lust und spielend lernen können, es seien Sprachen oder andere Wissenschaften oder auch Geschichte. Die Hölle und das Fegefeuer unserer Schulen sind vorüber, worin wir gemartert worden sind mit Deklinations- und Konjugationsübungen und dabei doch nichts gelernt haben mit noch so viel Schlägen, Zittern, Angst und Jammer“. Hier spricht auch der Humanist Luther.

Auf der anderen Seite weiß Luther um die Tugend der Bescheidenheit! Und zur Bescheidenheit gehört auch das Wissen, daß Bildung und Erziehung nicht die einzige Bedingung für das Entstehen erwünschter Persönlichkeitseigenschaften sind, sondern andere Bedingungen ergänzen. Ihm geht es auch um den Abschied vom Sensationellen und vom Unsinn des Perfektionismus. Er plädiert auch für kleine Sinnantworten und auch für den Mut zur Unvollkommenheit, weil er weiß, daß der Sinn unseres Lebens von Gott und nicht einfach von unserem Tun oder unserem Intelligenzquotienten abhängt.

Die Forderung, nur das Vollkommene zu akzeptieren, führt zu Entmutigungen und zu Sinnlosigkeitsgefühlen, zur Leugnung des Guten im Unvollkommenen. Luther plädiert auch für die zweitbesten Möglichkeiten, wenn sie menschen- und lebensdienlich sind. Gefragt sind hier Lehrerinnen und Lehrer, ja alle an der Erziehung Beteiligten, ob sie etwas von der evangelischen Freiheit erzieherischen Tuns wissen, die Luther so formuliert hat: „Damit wir gründlich erkennen können, was ein Christ ist und wie es um die Freiheit steht, die Christus ihm erworben und gegeben hat, will ich diese zwei Thesen aufstellen: „Ein Christ ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem verpflichtet. Ein Christ ist ein dienstbarer Knecht in allen Dingen, und jedermann verpflichtet.“

Mozart und Heine: Anonyme Protestanten?

Gegen ein auch moralprotestantisches „Vereinnahmtwerden“ sind vor allem Jubilare oft wehrlos. Warum soll es Wolfgang Amadeus Mozart (*27.1.1756) und Heinrich Heine (+17.2.1856) da anders ergehen? Auch wenn sie vielleicht dagegen protestieren: Lassen sie sich dann nicht zumindest als „anonyme“ Protestanten verstehen?

Freilich: Die Protestanten konnten Mozart nicht recht gefallen, weil sie ihre Religion zu sehr „im Kopfe“ hätten. Bei Heinrich Heine heißt es: „Keine Messe wird man singen, / Keinen Kadosch wird man sagen, / Nichts gesagt und nichts gesungen / Wird an meinen Sterbetagen.“ Ist damit aber das letzte Wort über beide gesprochen?

Jubiläen haben es bekanntlich in sich. Der Gefeierte wird da meistens in die Nähe einer „Zeitenwende“ angesiedelt, um seine Bedeutung gebührend herauszustellen. Aber auch solche „Wenden“ haben es in sich! Da schreibt Johann Wolfgang Goethe in seiner „Kampagne in Frankreich 1792“ am 19.9.1792 unter dem Eindruck der „Kanonade von Valmy“: „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen“! Die „Kanonade von Valmy“: Eine Zeitenwende?

Fast als Kontrapunkt dazu schreibt Thomas Mann 1924 in seinem „Zauberberg“: „Die Zeit hat in Wirklichkeit keine Einschnitte, es gibt kein Gewitter oder Drometengetön beim Beginn eines neuen Monats oder Jahres, und selbst bei dem eines neuen Säkulums sind es nur wir Menschen, die schießen oder läuten“!

Beinahe mystisch klingt es dann bei Hugo von Hofmannsthal: „All-Eines ist der Anfang und das Ende. Und wo du stehst, dort ist die Zeitenwende!“

Eine gewisse Skepsis schwingt bei Nikolaus Harnoncourt in seiner Geburtstagsrede auf Mozart am 27.1.2006 beim Salzburger Festakt mit: „Wir werden die Wahrheit über Mozart nie erfahren – es ist unser selbstgemachtes Bild, das wir dafür halten.“ Dann heißt es weiter: „Was muß das für ein Schock gewesen sein im Hause Mozart, als der Vater im Kleinkind das Genie erkannte. Man meint ein herziges, gescheites Kind zu haben und sieht unvermittelt – ein Krokodil!“ Für die Wiener Ausstellung zum Jubeljahr „Mozart – Experiment Aufklärung“ wurde dann auch ein Mozart-Krokodil in Auftrag gegeben. Anton Herzl hat seine zähnefletschende und mit weiß-gepuderter Rokoko-Perücke drapierte Skulptur „Cimang Aligateus Krokozart“ genannt. Und die Sozialgeschichtler klären aus Anlaß des Jubiläums

z.B. über Zusammenhänge zwischen dem Wiener Hurenerrlaß Josephs II. und Mozarts „Entführung aus dem Serail“ sowie zwischen „Figaros Hochzeit“ und dem Floh-Mikroskop auf.

Freilich: Nicht wenige Publikationen über Mozart verraten mehr über ihre Verfasser als über das „Wunderkind“, den „ewigen Jüngling“, das „göttliche Kind“, das im nächstliegenden Sinn des Wortes gerade nicht ein Kind hat sein dürfen, sondern eher ein mit Hut und Degen aufgeputztes (so hat Goethe ihn 1763 in Frankfurt am Main gesehen) rastlos praktizierendes und produzierendes Wesen, ein „Kind“ in jenem anderen, höheren Sinn des Wortes, das im Sinne des Geniedenkens schon um 1810 mit Joseph Haydn und Ludwig van Beethoven zum „Dreigestirn der Wiener Klassik“ zählte, der Romantik als „Meister des apollinischen Ebenmaßes“ (Robert Schumann) galt, dessen Klarheit im Blick auf seine musikalische Sprache von Goethe wie das Dämonische in ihr von E. T. A. Hoffmann bewundert und der Vorbild für die Entwicklung musikalischer Wunderkinder (z.B. Franz Liszt, Felix Mendelssohn-Bartholdy) wurde. Das heutige Bild vom „lebensverbundenen“ Künstler hat seine popularisierte und marktgerechte Entsprechung u.a. in dem Film „Amadeus“ (von Milos Forman, 1984, nach dem Theaterstück von Peter Shaffer, 1979) gefunden, wobei nicht nur bei Nikolaus Harnoncourt („Wenn bei Mozart geliebt wird, wird immer auch gejodelt“) und Axel Brüggemann „die

erotische Opern-Transzendenz Mozarts“ herausgestellt wird: „Transzendenz findet unter der Bettdecke statt“. Kurz: Mozart, der Hanswurst, Lüstling und Harlekin; Mozart der Aufsässige, Ungezogene; Mozart, der extravertierte Exzentriker und sexuelle Revolutionär, Mozart – das Krokodil: das sind einige der Stereotypen, die aus Anlaß seines 250. Geburtstags wieder Auferstehung feiern. Und es entspricht einem gewissen Reliquienkult, wenn man mit einer DNA-Analyse die Echtheit des im Salzburger Mozarteum lagernden Schädel Mozarts nachweisen möchte. Freilich: Auf dem Friedhof von St. Marx in Wien gibt es nur eine vage Ahnung, wo Mozart begraben wurde. Seine Witwe wählte (damals nicht unüblich) ein Begräbnis III. Klasse zum Preis von acht Gulden, 56 Kreuzer. Mozart (+5.12.1791) wurde in einer schlichten Zeremonie in einer Nebenkapelle von St. Stephan eingeseignet. Nur wenige Trauergäste folgten dem Sarg, der ab dem Stubentor allein weiterzog. Die Beerdigung erfolgte nach Ablauf einer Karenzzeit nach Einbruch der Dunkelheit allein durch die Totengräber, die den Leichnam in ein Schachtgrab versenkten: Eine Beerdigung nach dem Geschmack des aufgeklärten Kaisers Joseph II., der offenbar nicht nur im Blick auf den Gottesdienst aufwendige Zeremonien verabscheute.

Da klingt es bei Karl Barth völlig anders! „Ich habe zu bekennen, daß ich (dank der nicht genug zu preisenden Erfindung des Grammophons) seit Jahren und Jahren jeden Morgen zunächst Mozart höre und mich dann erst der Dogmatik zuwende. Ich habe sogar zu bekennen, daß ich, wenn ich je in den Himmel kommen sollte, mich dort zunächst nach Mozart und dann erst nach Augustin und Thomas, nach Luther, Calvin und Schleiermacher erkundigen würde... Zum täglichen Brot gehört auch das Spielen. Ich höre in Mozart eine Kunst des Spielens, die ich so bei keinem anderen wahrnehme. Schönes Spielen setzt voraus: ein kindliches Wissen um die Mitte – weil um den Anfang und um das Ende – aller Dinge. Ich höre Mozart aus dieser Mitte heraus, von diesem Anfang und Ende her musizieren“. Dies bekennt ausgerechnet der Basler reformierte Theologe Karl Barth, der den Kulturprotestanten um 1900 vorwarf, nicht mehr zureichend zwischen göttlicher Offenbarung und menschlichem religiösem Erleben und Gefühl zu unterscheiden, der darauf bestand: Gott offenbart sich durch sich selbst. „Gott ist Gott!“. Diese Differenz zwischen Oben und Unten, dieses „Senkrecht von oben“ trug (vor allem dem frühen) Barth auch den Vorwurf eines „autoritären Charakters seiner Theologie“ ein. Für Mozart scheint dagegen die Erbsünde nicht zu gelten. Barth schreibt am 23.12.1955 sogar einen Brief an ihn: „Wie es mit der Musik dort steht, wo Sie sich jetzt befinden, ahne ich nur in Umrissen. Ich habe die Vermutung, die ich in dieser Hinsicht hege, einmal auf die Formel gebracht: ich sei nicht schlechthin sicher, ob die Engel, wenn sie im Lobe Gottes begriffen sind, gerade Bach spielen – ich sei aber sicher, daß sie, wenn sie unter sich sind, Mozart spielen und daß ihnen dann doch auch der liebe Gott besonders gerne zuhört“. Und der dänische Religionsphilosoph Sören Kierkegaard drohte, er werde „die ganze Geistlichkeit vom Küster bis zum Konsistorium in Bewegung setzen“, um sie zu der Anerkennung zu veranlassen, daß unter allen großen Männern Mozart zuoberst stehe – widrigen Falles er „austreten“, sich von „ihrem Glauben“ scheiden und eine Sekte gründen werde, „die nicht bloß Mozart am höchsten verehrt, sondern überhaupt nur ihn verehrt“.

Der bekannte Trappist Thomas Merton (1915-1968) führte die Kreativität Barths auch auf die „Kraftquelle Mozart“ zurück: „Karl Barth hatte einen Traum über Mozart. Barth hatte sich immer über den Katholizismus Mozarts und über seine ablehnende Haltung gegenüber dem Protestantismus geärgert. Mozart meinte: ‚Protestantismus ist nur im Kopf‘ und ‚Protestanten verstehen den Sinn des ‚Agnus dei qui tollis peccata mundi‘ nicht. Barth sollte in seinem Traum Mozart theologisch examinieren. Er wollte die Prüfung so einfach wie möglich gestalten und beschränkte sich bei seinen Fragen gezielt auf Mozarts Messen. Aber Mozart antwortete ihm kein einziges Wort. Barths Traumbericht hat mich [Thomas Merton] tief angerührt, und ich war nahe daran, ihm deshalb einen Brief zu schreiben. Der Traum betrifft sein Seelenheil. Vielleicht macht Barth den Versuch, zuzugeben, daß ihn eher der Mozart in ihm erlösen wird als seine eigene Theologie. Jahrelang pflegte Barth tagtäglich Mozart-Platten zu spielen, bevor er sich ans Werk seiner Dogmatik machte. Dabei versuchte er vielleicht unbewußt, den verborgenen Mozart in sich selbst zu erwecken, jene zentrale Weisheit, die auf die göttliche und kosmische Musik eingestimmt ist und durch Liebe erlöst wird“. Soweit Thomas Merton. Hier geht es letztlich um die Frage einer „Natürlichen Theologie“, die z.B. auch bei Barths Beziehungen zu dem auch musikwissenschaftlich beschlagenen Schweizer Jesuiten Hans Urs von Balthasar eine Rolle spielt.

Was Mozarts „Sprache“ anbelangt, so wollte Karl Barth 1965 – nach dem Bericht seines Biographen Eberhard Busch – in einem Aufsatz Goethe mit Mozart vergleichen: „1. Mozart war ein Hör-Mensch

und Goethe ein Seh-Mensch. 2. Aber wie hörte Mozart und wie sah Goethe? Mozarts Hören konzentrierte sich auf eine Sache, über deren Wichtigkeit die eigene Person unwichtig wurde. Goethe sah alles in Beziehung auf sich selbst. 3. Aber einen Bereich hat Goethe aus seinem Sehen ausgeklammert – im Unterschied zu Mozart: Leiden, Vergänglichkeit, Krankheit, Tod. 4. Goethe ist am Christentum unberührt vorbeigekommen. Hingegen war in Mozarts Selbstlosigkeit etwas, was – ohne selbst direkt christlich zu sein – den christlichen Glauben doch vor sich hatte.“ Barth hat diesen Aufsatz leider nicht geschrieben, wohl aber in der Mozart-Gedenkfeier in Basel 1956 gesagt: „Man sollte sich den Eindruck seiner [=Mozarts] Werke nicht dadurch komplizieren und verderben, daß man sie mit Doktrinen und Ideologien belastet, die man in ihnen entdeckt zu haben meint, in Wirklichkeit an sie herantragen hat... Es hat Mozarts ‚Figaro‘ mit den Ideen der französischen Revolution, Mozarts Don Giovanni mit dem Mythos vom ewigen Lüstling nichts zu tun. Es gibt bestimmt auch keine mozarteigene ‚Philosophie von Così fan tutte‘ und allzu viel ‚Menschheitsreligion‘ und sonstige, womöglich politische Mysterien dürfte man, soll es um Mozart gehen, auch aus der ‚Zauberflöte‘ nicht heraushören wollen... Es gibt keine mozartische Metaphysik.“

Allerdings ist da nicht nur der Soziologe Norbert Elias anderer Meinung: „Mozarts Platz in der höfischen Welt war der Katzentisch der niederen Angestellten. In seinen Opern goß er den Rousseauschen Gesellschaftsvertrag in Noten. Aber Mozart bediente in der strengen ‚Zauberflöte‘ auch die Vernunft eines Immanuel Kant.“ Axel Brückemann resümiert: „Mozarts Sprache war die Sprache der Musik, seine Revolution eher zufällig politisch – sie war die erste sexuelle Revolution der Weltgeschichte.“

Mozart schrieb 1781 an seinen Vater: „Bei einer Opera muß schlechterdings die Poesie der Musik gehorsame Tochter sein!“ Da gibt es aber die Musikwissenschaftler. In seinem „Dankbrief an Mozart“ von 1955 schreibt Barth: „Ich habe von ihnen gelesen, Sie hätten sich schon als Kind nur über das Lob von *Kennern* freuen können. Wie Sie wissen, gibt es in diesem Erdental nicht nur Musiker, sondern auch Musikwissenschaftler. Sie selbst waren beides. Ich bin keines von beiden, spiele kein Instrument und habe von Harmonielehre oder gar von den Geheimnissen des ‚Kontrapunktes‘ keine blasse Ahnung. Die Musikwissenschaftler insbesondere, deren Bücher über Sie ich – im Begriff eine Festrede für Ihren Geburtstag zu verfassen – zu entziffern versuche, machen mir richtig Angst.“ Ist das nur die Angst eines Theologen, der Hörer Mozarts sein will? In seinem neuesten Buch „Das Glück der Musik. Vom Vergnügen, Mozart zu hören“ schreibt Hanns-Josef Ortheil: „Hat schon mal jemand davon erzählt, wie er Mozarts Musik hört und warum sie ihn mehr als jede andere animiert und begeistert? Genau das aber müßte man doch einmal erkunden, anstatt immer wieder ins Biographische oder Analytische zu flüchten, in Lebensdetails also oder in das meist hilflose Sezieren der Stücke und damit in Sätze von der Art ‚es folgt eine Auflösung von H nach Ais mit einer sich anschließenden chromatischen Stufensequenz, die, rückgeleitet zur Grundtonart A-Dur, nach dem Doppelstrich in Krebsführung erneut auftritt‘. Dem Hören nämlich helfen solche Analyse-Sätze nicht weiter, das Hören muß sich jedesmal konkret, vor Ort, sammeln und die Musik konkret, vor Ort, auf eine Umgebung beziehen: zu Hause, in einem Café, in der freien Natur, gezielt oder aus einer Laune heraus.“ Hier noch einmal Barths Biograph Eberhard Busch: „Wenn ich morgens bei Barth eintreffe, hat er gewöhnlich das, was er diktieren will, schon vorbereitet und wartet ungeduldig auf mich. Er hat dann jeweils schon ein Pensum hinter sich gebracht, hat – zu laut durchs Haus dröhnender Mozart-Musik – ein warmes Bad und seine berühmte kalte Dusche genommen, hat an seinem Schreibtisch einen Morgenchoral gesungen und sich dies und das notiert.“ Dennoch: Ganz fehlte der „Analytiker“ bei Barth nicht! So fand er das Rondo der Haffner-Serenade „lustig“. Das sei „ein ergötzliches Spiel, als wolle eine Katze dauernd sich selbst in den eigenen Schwanz beißen und tapse und springe und wende sich nun immerfort im Kreise, um sich selbst beim Schwanz zu fangen, wieder und wieder auch begleitet von einem resignierenden Innehalten und Atemholen bei diesem Sich-Drehen im Kreise. Ha, das töne ihm, Barth, wie ein Lachen über das Unternehmen der ganzen modernen Theologie!“

Wo bleibt aber „das Religiöse“? Heute wird eher am Rande – früher schwangen da öfters antiklerikale Töne mit – darauf hingewiesen, daß Mozart 1784 einer Freimaurerloge beitrug, den Meistertitel erwarb und sogar eine eigene Loge gründen wollte. Abgesehen davon, daß die Freimaurerei damals nicht nur in Wien in Mode war – einer Loge anzugehören war nichts Besonderes –, daß Mozart nicht einer jener Logen angehörte, die spiritistisch-okkulte Praktiken pflegten (Beat Rink), daß die Bedeutung der Freimaurerei und anderer Geheimbünde in Wien schon im Niedergang begriffen waren (Jan Assmann): Neuere Interpretationen gehen nicht nur im Blick auf die Zauberflöte davon aus, daß sie eher wohl eine Illustration allgemeiner aufklärerischer Ideen als ein glühendes Bekenntnis zur Frei-

maurerei ist. Auch wenn Mozart katholisch geboren und getauft, katholisch gestorben und ausgesegnet wurde: Sein Verhältnis zur Institution katholische Kirche war nicht nur im Blick auf den Salzburger Erzbischof Hieronymus von Colredo-Waldsee mit seinem strengen aufklärungsbedingten Reglementieren des Kultus – Mozart vermißte da künstlerische Sorgfalt und Feierlichkeit – nicht spannungsfrei. Die Protestanten konnten ihm nicht recht gefallen, weil sie ihre Religion („kann etwas Wahres daran sein, das weiß ich nicht“) zu sehr „im Kopfe“ hätten. Dennoch: Zu Mozart gehört der gläubige Katholik! „Ja, mehr noch denn als Freimaurer ist Mozart in seinen vielen, so unendlich lebendigen, himmelhochjauchzend zu Tode betrübten Briefen als überzeugter Christenmensch auf uns gekommen, als im Glauben beheimatetes Kind Gottes, das sein Leben vertrauensvoll in die Hände des Höchsten legt“: „lebe der Papa unbesorgt. Ich habe gott immer vor augen. Ich erkenne seine Allmacht, ich fürchte seinen zorn; ich erkenne aber auch seine liebe sein mitleiden und barmherzigkeit gegen seine geschöpfe, er wird seine diener niemals verlassen – wenn es nach seinem willen geht, so geht es auch – nach meinem; mithin kann es nicht fehlen“: So schreibt er am 23.10.1777 an seinen Vater. Oder in seinem Brief vom 4.4.1787: „Ich danke meinem Gott, daß er mir das Glück gegönnt hat, mir die Gelegenheit – Sie verstehen mich – zu verschaffen, ihn als den Schlüssel zu unserer wahren Glückseligkeit kennen zu lernen. Ich lege mich nie zu Bett ohne zu bedenken, daß ich vielleicht – so jung als ich bin – den andern Tag nicht mehr sein werde. Und es wird doch kein Mensch von allen, die mich kennen, sagen können, daß ich im Umgang mürrig oder traurig wäre. Und für diese Glückseligkeit danke ich alle Tage meinem Schöpfer und wünsche sie von Herzen Jedem meiner Mitmenschen.“ Auf der anderen Seite ist Martin Schewes Hinweis zu beachten: „Die Persönlichkeit des Komponisten ist merkwürdig ungreifbar. Wie besonders sein Biograph Wolfgang Hildesheimer gezeigt hat, geben auch die zahlreich erhaltenen Briefe Mozarts kaum Aufschluß über das, was ihn bewegte. Besonders in seinen letzten Lebensjahren scheint es ihm zur zweiten Natur geworden zu sein, seine Gleichgültigkeit gegenüber seiner sozialen Umwelt hinter Floskeln und einer forcierten Lustigkeit zu verstecken.“

Es ist interessant, wie in dem Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ in den verschiedenen Auflagen Mozarts Christlichkeit beurteilt wird. Im Kontext Liberaler Theologie wird sie in der ersten Auflage (1913; Trautmann) eher ethisch („Edle Herzensgüte, reine, selbstlose Menschenliebe und ein ungestilltes Sehnen nach Liebe der Mitmenschen“) und vor allem ästhetisch begründet: „Daß Mozart die erste Anregung zur Wiedergeburt der deutschen kirchlichen Kunst gegeben hat, das darf ihm die Kirche alle Zeit danken. Wer aber in die feinbesaitete, rührend kindliche, Gott und Gottessohn verehrende, Menschen liebende Seele des großen Künstlers Einblicke gewinnen will, der lausche den Klängen seines innigen Ave verum!“ Die zweite Auflage von 1930 (H. J. Moser) läßt hier noch wenig von der „Theologie der Krise“ nach dem Ersten Weltkrieg ahnen: „Weit über seine aufklärerischen Freundschaftsbeziehungen zur Freimaurerei hinaus hat Mozart mit dem Singspiel ‚Die Zauberflöte‘ etwas wie ein religiöses Testament hinterlassen – ein hochgesinntes Bekenntnis zum Göttlichen in der Menschenseele (Bemerkenswert übrigens, daß er im Gesang der geharnischten Männer die Luthermelodie ‚Ach Gott vom Himmel sieh darein‘ als Cantus firmus benutzt). Im Grundwesen Sensualist und Phänomenalist wie Goethe, ist er doch gleich diesem immer wieder Bekenner des Drangs derer gewesen, die ‚vom Dunkeln ins Helle streben‘.“ Die dritte Auflage (1960; Thr. Georgiades) betont in einem nur bescheidenen Artikel eher Mozarts Universalität. Allerdings steht die größtenteils vor 1781 entstandene Kirchenmusik „zwar gemäß der Tendenz des Zeitalters nicht im Mittelpunkt seines Schaffens; sie weist in der Regel nicht die Tiefe und Weite seiner weltlichen Werke auf. Jedoch geht von ihr der gleiche Zauber aus, der Mozarts Musik auch sonst kennzeichnet“. Die vierte Auflage (2002; Barbara Boisits) geht eher phänomenologisch vor. Sie sieht Mozart in der „typisch österreichisch-süddeutschen Tradition“ stehend und durch den „stile misto“ gekennzeichnet, d.h. durch eine Vermischung alter Choralpolyphonie und dem süddeutschen konzertierenden Stil mit neuer neapolitanischer, opernhafte-virtuoser Kirchenmusik, die die einzelnen Meßteile in Nummern (auch Soloarien) zerlegt. Der mit dem zu Beginn des 19. Jahrhunderts als kirchenmusikalische Reformbewegung aufkommende Caecilianismus, der den gregorianischen Gesang und die klassische Vokalpolyphonie im Stile Palestrinas als „ideale“ Kirchenmusik ansah, kritisierte Haydns und Mozarts Kirchenmusik als „weltlich“ und „opernhafte“, als nicht liturgiegemäßen „gottesdienstlichen Schmuck“. Auch Felix Mendelssohn-Bartholdy und Richard Wagner lehnten Mozarts Messen ab. Selbst der große Mozart-Verehrer E. T. A. Hoffmann bemerkte 1814 in „Die alte und die neue Kirchenmusik“, daß „selbst der gewaltige Mozart sich nicht rein erhielt von dieser ansteckenden Seuche des weltlichen, prunkenden, Leichtsinns“. Barbara Boisits resümiert: „In diesem Spannungsfeld zwischen Liturgie

und Kunst bewegt sich bis heute die Beurteilung seiner [=Mozarts] Kirchenmusik, die sich in Österreich und Süddeutschland ungebrochener Beliebtheit erfreut und heute vermehrt auch im protestantischen Gottesdienst rezipiert wird.“ Interessant, daß Frau Boisits in ihrem Literaturverzeichnis Karl Barth nicht erwähnt.

Wie sieht aber Karl Barth Mozarts „Christlichkeit“? Er geht von der Absichtslosigkeit Mozarts aus: „Mozarts Musik ist im Unterschied zu der von Bach keine Botschaft und im Unterschied zu der von Beethoven kein Lebensbekenntnis. Er musiziert keine Lehren und erst recht nicht sich selbst. Mozart will nichts sagen, er singt und klingt nur eben. Und so drängt er dem Hörer nichts auf, verlangt von ihm keine Entscheidungen und Stellungnahmen, gibt ihn nur eben frei. Die Freude an ihm beginnt wohl damit, daß man sich das gefallen läßt... Er will auch nicht das Lob Gottes verkündigen. Er tut es eben faktisch: gerade in der Demut, in der er, gewissermaßen selber nur Instrument, nur eben hören läßt, was er offenbar hört, was aus Gottes Schöpfung auf ihn eindringt, in ihm emporsteigt, aus ihm hervorgehen will.“ Was Mozarts Kirchenmusik anbelangt, so erfüllt sie für Barth (wie auch bei seinen Opern) nicht das Programm, daß der Ton nur dem Wort zu dienen habe. „Aber ist das das einzig mögliche Programm kirchlicher Musik?... Mozart hört, er respektiert das Wort in seinem bestimmten Gehalt und Charakter hier wie dort, aber dann macht er hier wie dort Musik, seine Musik dazu – ein durch das Wort gebundenes, aber in seiner Bindung daran auch souveränes Gebilde eigener Natur. Ob seine Musik dem Wort in diesem Verhältnis angemessen ist, sollte man sich, auch wenn es sich um kirchliche Texte handelt, von Fall zu Fall (nicht voreingenommen durch eine allgemeine Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Musik) fragen. Man wird dann wohl in zunehmendem Maß entdecken, daß sie gerade den objektiven Aussagen der kirchlichen Texte in diesem Verhältnis – in freilich oft sehr überraschender Weise – höchst angemessen ist. Vielleicht darum, weil auch Mozarts kirchlicher Ton von einem Ort aus vernommen und wiedergegeben ist, von dem her zwar nicht Gott und die Welt (auch sie nicht zu verwechseln noch zu vertauschen) in ihrer bloß relativen Unterschiedenheit, in ihrer letzten Zusammengehörigkeit erkennbar und erkannt sind: beide von Gott her, beide zu Gott hin.“ Und das sagt Karl Barth im „Zwingli-Kalender“! Zwingli war zwar – entgegen der landläufigen Annahme – ein Musicus; aber er hat die Kirchenmusik aus dem Gottesdienst herauskatapultiert. Noch mehr: In Mozarts Musik scheint die Sonne, „aber sie blendet, verzehrt, verbrennt nicht. Der Himmel wölbt sich über der Erde, aber er lastet nicht auf ihr, er erdrückt und verschlingt sie nicht. Und so ist und bleibt die Erde die Erde, aber ohne sich in einem titanischen Aufruhr gegen den Himmel behaupten zu müssen... Wer Mozart recht hört, der darf sich als der Mensch, der er ist – als der schlaue Basilio und als der zärtliche Cherubino, als Don Juan, der Held, und als der Feigling Leporello, als die sanfte Pamina und als die tobende Königin der Nacht, als die alles verzeihende Gräfin und als die entsetzlich eifersüchtige Elektra, er darf sich als der weise Sarastro und als der närrische Papageno, die in uns alle stecken – er darf sich als der dem Tod Verfallene und als der noch und noch Lebende, die wir ja alle sind, verstanden und selber zur Freiheit berufen fühlen.“ Gefragt, wie er als evangelischer Christ und Theologe dazu komme, gerade zu Mozart das Ja zu sagen, „da dieser doch so katholisch und auch noch Freimaurer und im übrigen ganz und gar nur Musikant gewesen ist“, antwortete Barth mit dem Hinweis, „daß ja auch das Neue Testament nicht nur vom Himmelreich, sondern auch von den Gleichnissen des Himmelreichs redet“. Er geht aber noch einen Schritt weiter: „Ist da nicht jedes noch so tief unten ansetzende Kyrie oder Miserere wie getragen von der Zuversicht, daß das angerufene Erbarmen längst Ereignis ist? Benedictus qui venit in nomine Domini! In Mozarts Version ist er offenbar schon gekommen. Dona nobis pacem! Das ist bei Mozart allem zum Trotz schon erfüllte Bitte.“ Also: Mozart zumindest ein „anonymer Christ“, wie ihn Paul Tillich bezeichnen könnte? Für Barth ist er wohl mehr! Nicht nur seine kirchliche Musik kann „wahrhaft geistliche Musik“ sein. Mozart begleitete ihn bis zum Ende seines Lebens.

Ein „anonymer Protestant“: Geht es da *Heinrich Heine* anders als Mozart? Auch wenn er in seinem 150. Todesjahr (+17.2.1856) „mit weniger Tamtam als Goethe und Schiller zelebriert wird“ (Klaus Briegleb): Nicht wenige Jubiläums-Beiträge sagen offenbar auch hier mehr über ihre Verfasser/Innen als über den Dichter aus. „Religion“ ist in ihnen allerdings kaum noch ein (positives) Thema: „Wir können sicher sein, daß nur wenige fromme Juden, die ihren Dichter von Herzen lieben, am 17. Februar den Kaddisch sagen werden. Sie werden es ganz in der Stille tun. Ebenso gewiß ist, daß es ein ‚christliches‘ Gedenken an Heinrich Heine, den getauften Juden, nicht geben wird. In anderen Klassiker-Gedenkjahren (Goethe 1999, Schiller 2005) war das anders. Den Nationalhelden der Dichtung wird die Gedenkszene zwar nicht im kirchlichen Raume errichtet. Aber die moderne christliche Ge-

sellschaft verfügt über säkularisierte Orte für ihre Rituale, wenn es darum geht, dem Wort ihrer Dichtergroßen einen ‚christlichen‘ Sinn abzunötigen“ – so Klaus Briegleb (Die Welt am Sonntag Nr.7, 12.2.2006, S. 64). Und hat nicht Heine selbst, jüdischen Brauch diskret parodierend, die ihm gebührende „Gedächtnisfeier“ selber gedichtet? Da heißt es: „Keine Messe wird man singen, / Keinen Kadensch wird man sagen, / Nichts gesagt und nichts gesungen / Wird an meinen Sterbetagen.“

Dennoch wäre es falsch, Heine hier voreilig zuzustimmen! Zumindest ist seine Äußerung über die „Marseiller Hymne der Reformation“ in seiner Schrift „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ von 1834 (Hist.-krit. GA, ed. M. Windfuhr, Bd. 8/1, Hamburg 1979) bemerkenswert, auch wenn „Marseillaise der Reformation“ heute meistens abwertend verstanden wird. Gemeint ist damit Martin Luthers „Ein feste Burg ist unser Gott“! Die einschlägige Stelle lautet bei Heine (ebd. S. 41f.): „Ein Schlachtlied war jener trotzigste Gesang, womit Luther und seine Begleiter in Worms einzogen. Der alte Dom zitterte bey diesen neuen Klängen, und die Raben erschrakten in ihren obskuren Thurnnestern. Jenes Lied, die Marseiller Hymne der Reformation, hat bis auf unsere Tage seine begeisternde Kraft bewahrt (und vielleicht zu ähnlichen Kämpfen gebrauchen wir nächstens die alten, geharnischten Worte.“ Es folgen die vier Strophen von „Ein feste Burg“.

Unmittelbar vor diesem Zitat spricht Heine von Luthers Bedeutung für die deutsche Sprache: „Luthers Originalschriften haben ebenfalls dazu beygetragen die deutsche Sprache zu fixieren. Durch ihre polemische Leidenschaftlichkeit drangen sie tief in das Herz der Zeit. Ihr Ton ist nicht immer sauber. Aber man macht auch keine religiöse Revoluzion mit Orangenblüthe.“ Für Heine gleichen die Ausdrücke und Bilder in Luthers Streitschriften „jenen riesenhaften Steinfiguren, wie wir sie in indischen oder ägyptischen Tempelgrotten finden, und deren grelles Colorit und abentheuerliche Häßlichkeit uns zugleich abstößt und anzieht. Durch diesen barocken Felsenstyl erscheint uns der kühne Mönch manchmal wie ein religiöser Danton, ein Prediger des Berges, der, von der Höhe desselben, die bunten Wortblöcke hinabschmettert auf die Häupter seiner Gegner. Merkwürdiger und bedeutender als diese prosaischen Schriften sind Luthers Gedichte, die Lieder, die, in Kampf und Noth, aus seinem Gemüthe entsprossen. Sie gleichen manchmal einer Blume, die auf einem Felsen wächst, manchmal einem Mondstrahl, der über ein bewegtes Meer hinzittert. Luther liebte die Musik, er hat sogar einen Traktat über diese Kunst geschrieben, und seine Lieder sind daher außerordentlich melodisch. Auch in dieser Hinsicht gebührt ihm der Name: Schwan von Eisleben. Aber er war nichts weniger als ein milder Schwan in manchen Gesängen, wo er den Muth der Seinigen anfeuert und sich selber zur wildesten Kampfthust begeistert“ (ebd. S. 40f.).

Der geschichtsphilosophische bzw. geschichtstheologische Kontext des Heine-Zitats ergibt sich z. B. aus folgender Lutherinterpretation: „Indem Luther den Satz aussprach, daß man seine Lehre nur durch die Bibel selber, oder durch vernünftige Gründe, widerlegen müsse, war der menschlichen Vernunft das Recht eingeräumt die Bibel zu erklären und sie, die Vernunft, war als oberste Richterin in allen religiösen Streitfragen anerkannt. Dadurch entstand in Deutschland die sogenannte Geistesfreyheit, oder, wie man sie ebenfalls nennt, die Denkfreyheit. Das Denken ward ein Recht und die Befugnisse der Vernunft wurden legitim“ (ebd. S. 36).

Hier wird deutlich: „Geistesfreyheit“ ist das interesseleitende Stichwort für Heines Lutherinterpretation. Unmittelbar im Anschluß an den Abdruck der vier Strophen von „Ein feste Burg“ schreibt er: „Ich habe gezeigt, wie wir unserem theuren Doktor Martin Luther die Geistesfreyheit verdanken, welche die neuere Literatur zu ihrer Entfaltung bedurfte. Ich habe gezeigt, wie er uns auch das Wort schuf, die Sprache, worin diese neue Literatur sich aussprechen konnte. Ich habe jetzt nur noch hinzu zu fügen, daß er auch selber diese Literatur eröffnet, daß diese, und ganz eigentlich die schöne Literatur, mit Luther beginnt, daß seine geistlichen Lieder sich als die ersten wichtigen Entscheidungen derselben ausweisen und schon den bestimmten Charakter derselben kund geben. Wer über die neuere deutsche Literatur reden will, muß daher mit Luther beginnen, und nicht etwa mit einem nürnbergischen Spießbürger, Namens Hans Sachs, wie aus unredlichem Mißwollen von einigen romantischen Literatoren geschehen ist. Hans Sachs, dieser Troubadour der ehrbaren Schusterzunft, dessen Meistergesang nur eine läppische Parodie der früheren Minnelieder und dessen Dramen nur eine tölpelhafte Travestie der alten Mysterien, dieser pedantische Hanswurst, der die freye Naivität des Mittelalters ängstlich nachäfft, ist vielleicht der letzte Poet der älteren Zeit, keineswegs aber als der erste Poet neuern Zeit zu betrachten. Es wird dazu keines weiteren Beweises bedürfen, als daß ich den Gegensatz unserer neuern Literatur zur älteren, mit bestimmten Worten erörtere“ (ebd. S. 42f.).

Heine sieht also Luthers eigentliche Leistung in seinem Einsatz für die Geistes- und Denkfreyheit. Um sie in vollem Umfang sichtbar zu machen, stellt er sie auch in den Kontext mittelalterlicher und neuzeitlicher Religionskultur hinein: „Freylich, schon seit einigen Jahrhunderten hatte man ziemlich frey denken und reden können, und die Scholastiker haben über Dinge disputirt, wovon wir kaum begreifen wie man sie im Mittelalter auch nur aussprechen durfte. Aber dieses geschah vermittelst der Distinkzion, welche man zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit machte, eine Distinkzion, wodurch man sich gegen Ketzerey ausdrücklich verwahrte; und das geschah auch nur innerhalb den Hörsälen der Universitäten, und in einem gothisch abstrusen Latein, wovon doch das Volk nichts verstehen konnte, so daß wenig Schaden für die Kirche dabey zu befürchten war. Dennoch hatte die Kirche solches Verfahren nie eigentlich erlaubt, und dann und wann hat sie auch wirklich einen armen Scholastiker verbrannt. Jetzt aber, seit Luther, machte man gar keine Distinkzion mehr zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit, und man disputirte auf öffentlichem Markt, und in der deutschen Landessprache und ohne Scheu und Furcht. Die Fürsten, welche die Reformazion annahmen, haben diese Denkfreyheit legitimirt, und eine wichtige, weltgewichtige Blüthe derselben ist die deutsche Philosophie“ (ebd. S. 36).

In den folgenden Kapiteln verknüpft Heine Martin Luther auch mit Tauler, Christian Wolff und Lessing, der das fortsetzt, was Luther begonnen hat. Neben Luther benutzt Heine auch Friedrich II. von Preußen, den er ausdrücklich in einen protestantischen Kontext hineinstellt, als Metapher: „Der Marquis von Brandenburg hatte begriffen, daß er, der nur durch das protestantische Prinzip ein legitimer König von Preußen seyn konnte, auch die protestantische Denkfreyheit aufrecht erhalten mußte. Seitdem freylich, haben die Dinge sich verändert, und der natürliche Schirmvogt unserer protestantischen Denkfreyheit hat sich, zur Unterdrückung derselben, mit der ultramontanen Parthey verständigt, und er benutzt dazu eine Waffe, die das Papstthum zuerst gegen uns ersonnen und angewendet: die Censur“ (ebd. S. 37).

Heine sah in Luthers Reformation also einen Meilenstein in der Geschichte einer als „Geistes- und Denkfreyheit“ verstandenen „Befreiungsgeschichte“. Luther war hier für ihn ein Werkzeug, was Luthers eigener Auffassung ja durchaus entsprach, wenn auch in einem anderen Zusammenhang. „Heines Verständnis für Luthers Theologie ist nach heutiger Auffassung sicher sehr begrenzt gewesen. Ein Blick in die Lutherdeutung der Heinezeit zeigt (jedoch), daß er damit nicht allein gestanden hat“ – so Ferdinand Schlingensiepen (Heinrich Heine als Theologe, München 1981, S. 157). So hat die Wiederentdeckung der paulinischen Rechtfertigungslehre für Heine im Grunde wenig bedeutet. Daß Heines Lutherbild dennoch interessanter ist als das vieler seiner Zeitgenossen, ist wohl darauf zurückzuführen, daß er sich zumindest zeitweilig mit Luther identifizierte. So schrieb er nach dem Verbot des „Jungen Deutschland“ am 28.1.1836 an die Bundesversammlung – nicht ohne Anspielungen auf den Reichstag zu Worms 1521: „Doktor Martin Luther, glorreichen Andenkens, durfte versehen mit freiem Geleite vor dem Reichstage erscheinen und sich frei und öffentlich gegen alle Anklagen verteidigen. Fern ist von mir die Anmaßung, mich dem hochteuren Mann zu vergleichen, der uns die Denkfreyheit in religiösen Dingen erkämpft hat; aber der Schüler beruft sich gern auf das Beispiel des Meisters. Wenn Sie, meine Herren, mir nicht freies Geleit bewilligen wollen, mich vor Ihnen in Person zu verteidigen, so bewilligen Sie mir wenigstens freies Wort in der deutschen Druckwelt und nehmen sie das Interdikt zurück, welches sie gegen alles, was ich schreibe, verhängt haben“ (zit. nach Schlingensiepen, ebd. S. 159).

Nach Claude Lévi-Strauß betätigte sich Heinrich Heine hier als „wilder Exeget“! Er hat Bibel, Dogmatik, Kirchengeschichte und Kirchenlied seinen Zwecken dienstbar gemacht, sie in praktischer Absicht verwendet, ohne sich darum zu kümmern, inwieweit dies mit der Geschichte bzw. der Ursprungssituation übereinstimmt. Eine „wilde Exegese“ gibt sich bekanntlich ihre Regeln selbst, und zwar in pragmatischer Absicht. Der mit Immanuel Kant vertraute Leser wird hier an § 59 der Kritik der Urteilskraft erinnert, wo das Verfahren der „Übertragung der Reflexion“ unter dem Titel des „Symbols“ beschrieben wird. Kant geht hier von seiner grundlegenden Einsicht aus, daß die Realität der Begriffe nur durch Anschauungen ausgewiesen werden kann. Dies geschieht bei empirischen Begriffen durch Beispiele, bei den reinen Verstandesbegriffen durch Schemata, bei den Vernunftbegriffen („Ideen“), denen keine adäquate Anschauung beschafft werden kann, durch Unterlegung einer Vorstellung, die mit dem Gemeinten nur die „Form der Reflexion“ gemeinsam hat, nicht aber Inhaltliches. Letzteres ist im Blick auf Heines Lutheräußerungen wichtig. Es geht hier, in Kants Sprache, um ein Modell in praktischer Absicht, um „ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Ge-

genstandes ..., was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll“. Hans Blumenberg (Paradigmen zu einer Metaphorologie. Bonn 1960) spricht hier von „absoluten Metaphern“. Im Blick auf Heinrich Heines Lutherinterpretation formuliert: Sein Rückgriff auf Luther entspricht in erster Linie praktischen Interessen und nicht „reiner Historie“. Luther wird zur Metapher. Diese Metaphorisierung, diese Inanspruchnahme für praktische Interessen trägt allerdings wesentlich dazu bei, daß Luther bisher nicht als Exponat im Museum der Religionsgeschichte gelandet ist! Übrigens ergeht es Heine selbst durch seine eigene Metaphorisierung ähnlich: Klaus Bringleb bemüht Heine für den „Karikaturenstreit“ mit den Islamisten, und manchen „Linken“ schlägt bei Heines im Gefolge des 19. Jahrhunderts linkskonnotierten Scherz, Satire und Ironie das Herz höher, auch wenn es bei ihm so hinreißende Sottisen gibt gegen alles, was „Linken“ lieb und wert ist.

Märtyrer des Moralprotestantismus: Der reiche Mann und der arme Lazarus

Zu moralischen Akzentuierungen

Die Geschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lukas 16,19-31) ist längst zu einer homiletischen und religionspädagogischen „Mehrzweckwaffe“ geworden, die öfters mehr über die Predigenden bzw. über die Unterrichtenden als über Jesus verrät! Heute dürfte die Perikope – auch im Gefolge früherer „sozialer“ bzw. „diakonischer“ Akzentuierungen, Armutstraditionen, Kirchenkritik und Sozialutopien –, längst nicht nur „Linken“ und „Evangelikalen“ eher zur Artikulation ihrer Abscheu z.B. vor der „Gier“ der „Banker“ und der Verdammung der „Globalisierung“ dienen, während früher eher volkspädagogische Momente eines „Vergeltungsglaubens“ (Belohnung moralischen Verhaltens im Jenseits; Bestrafung rein „diesseitigen“ Existierens) oder eines Trostes für die Elenden und Leidenden („Im Jenseits werden Glück und Unglück genau umgekehrt“) im Vordergrund standen, von einer (zuweilen sektiererischen) „Topographie“ und „Chronologie“ des Jenseits usw. einmal ganz abgesehen. Die Gefahr des Moralisierens und der Gestus der Anklage (das Klassen- und Rassenschicksal des Lazarus, Lazarus in den Hunger- und Elendsgebieten der Welt, als politisch Verfolgter und Diskriminierter usw.) sind die großen Versuchungen einer Predigt oder eines Unterrichts über diesen Text!

Das Problem des Moralisierens ist allerdings schon bei Lukas mit seinen „frühkatholischen Tendenzen“ (Ernst Käsemann) selbst angelegt: „Lukas sieht die Gültigkeit der Tora nicht angetastet (16,17). Sie bleibt für das Leben der Christen verbindlich, und zwar in ihrem vollen Wortlaut... Das Problem ist nicht das Gesetz, sondern der Mensch, der es halten soll... Die Deformation des Menschen geschieht durch die Bindung an das Geld (16,13)... Menschen, die sich auf Gott einlassen, die also ‚glauben‘, lösen sich vom Geld. Sie binden sich an das Gesetz, weil es von Gott gegeben ist... Da dies aber ein kaum zu tragendes ‚Joch‘ ist (Apg 15,10), wird die Gerechtigkeit aus Glauben als Ergänzung zur Gerechtigkeit aus dem Gesetz angeboten“ (Hans Klein).

Das Motiv der Umkehr der irdischen Verhältnisse zugunsten der Armen findet sich bereits in ägyptischen Märchen sowie in pseudepigraphischen, jüdisch-hellenistischen, griechisch-römischen und christlichen Texten; das Wissen um die Unmöglichkeit der Rückkehr der Toten ist im Alten Testament und in der griechischen Welt bekannt. „Man kann fragen, ob das Gleichnis auf Jesus zurückgeht. Die Antwort wird eher verneinend sein, weil es den Basileia-Gedanken [Reich-Gottes-Gedanken] überhaupt nicht kennt“ (Hans Klein). Dafür gilt: „Mose und die Propheten sagen über die Ewigkeit alles, was gesagt werden muß. Jesu Auferstehung gibt eine zusätzliche Begründung und damit eine Hilfe im Begreifen der kommenden Welt, ein neues Engagement dafür. Die Schrift bleibt jedoch die Basis“ (ebd.).

Soll ein Moralisieren verhindert, zumindest aber vermindert werden, so gilt es, von Martin Luther her gerade darauf zu achten, „daß Christus weder die Rolle eines Gesetzgebers noch die eines im Jüngsten Gericht mit Lohn oder Strafe urteilenden Richters zugeschrieben werden darf, vielmehr bleibt er für den Glauben wie gegenwärtig so am jüngsten Tage der Erlöser, der vom Unheil der Gottesentfremdung in Sünde und Tod befreit, ebenso von der Macht des Gesetzes, insofern es den Menschen vor Gott anklagt und verurteilt“ (Reinhard Schwarz). Mit dieser Unterscheidung des Evangeliums vom Gesetz wird die Verantwortung des Menschen vor Gott nicht verharmlost; wohl aber kann verhindert

werden, daß das Heil in Christus durch eine Vergesetzlichung verfälscht wird. Und diese Gefahr lauert in nicht wenigen moralprotestantischen Auslegungen dieses Textes.

Der moderne Sündenfall

„Beim Geld hört der Spaß auf!“ – Nach Büchmanns „Geflügelten Worten“ stammt dieser bekannte Spruch von einem Landtagsabgeordneten namens David Hanseemann. Am 8. Juni 1847 soll er im Parlament im Blick auf den Haushaltsplan gefallen sein! „Beim Geld hört der Spaß auf!“ Der Steuerzahler merkt, was bei den Beratungen herauskommt. Meistens wird er geschröpft, damals wie heute. Verteilen, was andere verdienen, der Griff in die Tasche des Anderen: Das war schon immer leichter als zum Beispiel sparen!

„Beim Geld hört der Spaß auf!“: Genau das haben wir doch im Kopf, wenn wir dieses Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus nach Lukas 16,19-31 hören! Und wir wissen doch, wer heute der „reiche Mann“ ist! Nicht nur Politiker, Gewerkschafts- und Wohlfahrtsfunktionäre oder Journalisten geben uns da kräftig Nachhilfeunterricht in Sachen Moral. Auch von manchen Kanzeln klingt es ähnlich. Der „reiche Mann“: Das sind heute vor allem die „Banker“, die nur auf ihre „Boni“ schauen und denen der „kleine Mann auf der Straße“ egal ist. Da ist Empörung angesagt!

So neu sind solche Sprüche allerdings nicht! Schon im 19. Jahrhundert verkündete der bekannte Schriftsteller Honoré de Balzac (1799-1850): „Hinter jedem großen Vermögen steht ein Verbrechen.“ Karl Marx und seine Anhänger wußten es genau: „Eigentum ist Diebstahl!“ Beim Geld beginnt der Sündenfall! Damals wie heute!

Die moderne Erlösung

Was hilft dagegen? Der Führer der Sozialdemokratie August Bebel hat um 1870 den sozialistischen Zukunftsstaat in Form einer Parodie der Zehn Gebote geschildert. Da heißt es: „Die Diebe sind verschwunden, weil das Privateigentum verschwunden ist und jeder in der neuen Gesellschaft seine Bedürfnisse leicht und bequem befriedigen kann. ‚Stromer und Vagabunden‘ existieren ebenfalls nicht mehr. Mord? Weshalb? Es kann sich keiner bereichern, und Mord aus Haß und Rache hängt immer wieder direkt oder indirekt mit dem heutigen Sozialzustand der Gesellschaft zusammen. Meineid, Urkundenfälschung, Betrug, Erbschleicherei, betrügerischer Bankrott? Das Privateigentum fehlt, an dem und gegen das diese Verbrechen begangen werden könnten. Münzverbrechen? Ach, das Geld ist nur Chimäre, der Liebe Mühe wäre umsonst. Religionsschmähung? Unsinn; man überläßt dem ‚allmächtigen Gott‘ zu bestrafen, wer ihn beleidigt, vorausgesetzt, daß man sich um seine Existenz noch streitet. So sind alle Fundamente der heutigen ‚Ordnung‘ zur Mythe geworden. Die Eltern erzählen den Kindern davon nur noch wie aus alten märchenhaften Zeiten, und die Kleinen werden die Köpfe schütteln und das alles nur schwer begreifen können.“ Soweit August Bebel. Bis heute findet er immer wieder Zuhörer und Gläubige. Er war davon ehrlich überzeugt gewesen, daß der Dämon Geld, der in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung die Welt regiert, in der sozialistischen keine Rolle mehr spielen wird. „Erlösung“ wird hier von dem Anbruch des politisch herstellbaren „Heils“ erwartet. Auf der anderen Seite kann man allerdings mit guter Begründung lesen: „Da, wo es keinen Kapitalismus gab, gibt es die größte Armut!“ Auch da ist etwas dran.

Eine Erinnerung an die Bibel

Arm und reich: Ist das alles so neu? Da gibt es doch auch eine biblische Geschichte, an die hier zu erinnern wäre: diejenige vom „reichen Mann und dem armen Lazarus“! Woher dieser namenlose reiche Mann seinen Reichtum hat, interessiert den Erzähler übrigens nicht. Wichtig ist dies: Er hat den Himmel schon hier auf Erden. Der arme Mann hat einen Namen: „Lazarus“, was wörtlich heißt: „Gott hilft!“ Gemeint ist ein Mensch, dessen sich nur noch Gott erbarmen kann. Der Reiche und der Arme: Trotz räumlicher Nähe sind sie weit voneinander entfernt. Der Reiche sieht den Armen nicht. Lazarus bleibt draußen vor der Tür.

Die Szene wechselt. Mit dem Tod wird alles anders! Die irdischen Verhältnisse werden zugunsten dieses Lazarus, der nun in Abrahams Schoß sitzt, umgekehrt. Der Reiche erleidet Qualen! Er ruft Abraham als Vater an, denn er ist Jude. Er bittet ihn um Erbarmen. Lazarus soll ihm beistehen. Was er an Lazarus nicht tat, das soll jetzt Lazarus ihm tun: Seine Qualen lindern.

Abrahams Antwort ist nicht unfreundlich. Er ist ja der Vater aller Israeliten, auch der Verlorenen. Aber auch er kann nicht helfen. Auch eine Veränderung der Lage durch gegenseitige Hilfe ist nicht möglich. Eine solche Hilfe wäre auf Erden möglich gewesen. Jetzt ist das aber vorbei. Zwischen dem Ort des Reichen und dem Ort des Lazarus besteht ein Abgrund, über den es keine Brücke gibt. Auch wenn Lazarus oder einer von den Toten wieder zurück auf die Erde käme und die Brüder des Reichen warnte, daß es gefährlich ist, so zu leben, wie es ihr Bruder tat: dies alles hilft nicht. Entscheidend ist dies: „Wenn sie Mose und die Propheten nicht hören, werden sie auch kein Vertrauen haben, wenn jemand von den Toten aufersteht“ und ihnen die Leviten liest!

Mose und die Propheten

Mose und die Propheten: Wir beziehen das wohl zunächst auf das Alte Testament. Aber: „Das Gesetz“ ist nach dem Lukasevangelium auch für das Leben der Christen verbindlich. Das Problem ist für Lukas nicht das Gesetz, sondern der Mensch, der es halten und danach leben soll. Und für Lukas geht es hier vor allem um ein Leben, das sich vom Geld befreit und Armen dient. Aber: Wer bleibt dann außer dem Heiligen Franz von Assisi noch übrig? Beim Geld hört der Spaß auf! Da kann man auch kräftig auf die Moralpauke hauen! Aber: Wer ist da der Ankläger? Wer ist der Angeklagte? Die Angeklagten: Das sind meistens die Anderen! Wir kennen doch dieses Spielchen, das das Zusammenleben vergiftet! Man schlüpft schnell von dem „Gewissen haben“ in das „Gewissen sein“! Die Geschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus wird schnell zur Keule, die man selbstgerecht gegen Andere schwingt! Und daß Christen hier gerade von Atheisten die meisten Hiebe abbekommen, die an Lazarus achtlos vorübergehen, ist auch eine Erfahrungstatsache. Das Merkmal der Welt ohne Jesus ist, daß sie gerne christliche Maßstäbe anwendet, aber selbst von ihnen nichts hält. Sie gelten für andere! Es ist doch ein Kalauer, daß das Moralische sich von selbst verstehe, daß „man nicht in die Kirche zu gehen braucht, um ein guter Mensch zu sein“! Solches Gutmenschentum führt schnell zur Selbstgerechtigkeit und Lieblosigkeit.

Beim Geld hört der Spaß auf! Für Lukas geht es hier vor allem um ein Leben, das sich vom Geld befreit und Armen dient. Wie steht es damit bei den Christen? Manche „Bibeltreue“ halten hier die „Gerichtspredigt“ für besonders wichtig, weil es sonst zu einer „billigen Gnade“ komme. Wem sollen aber „die Leviten gelesen“ werden? Der Appell an die eigene Bußfertigkeit klingt oft schmallippig!

Unser Gleichnis spielt auch eine Rolle bei so manchem Ausmalen des „Jüngsten Gerichts“ z.B. in der bekannten „Sequenz“ (=Lied) „Dies irae, dies illa“, die früher in der katholischen Totenmesse gesungen, dort aber inzwischen durch Auferstehungslieder ersetzt wurde. Da heißt es:

*Tagt der Rache Tag den Sünden,
wird das Weltall sich entzünden,
wie Sibyll und David künden.
Welch ein Graus wird sein und Zagen,
wenn der Richter kommt, mit Fragen
streng zu prüfen alle Klagen!...
Weh! Was wird' ich Armer sagen?
Welchen Anwalt mir erfragen.
Wenn Gerechte selbst verzagen...*

Wer es aufgibt, sich vor Gott und dem Jüngsten Tag zu fürchten, der muß sich bald vor seinesgleichen, vor Lügner, Betrüger und Denunzianten, aber auch vor manchen Gutmenschen fürchten. Das ist die eine Seite der Medaille: Der „Jüngste Tag“ als „Dies irae“, als Tag des Gerichts.

Ist damit aber das Zeugnis der Bibel voll ausgeschöpft? Martin Luther sollte uns hier hellhörig machen! Er spricht ausdrücklich vom „lieben Jüngsten Tag“! Für ihn bleibt Christus auch am „Jüngsten Tag“ der Erlöser. Der Gedanke an den Jüngsten Tag erfährt durch ihn eine Umwertung. Martin Luther denkt hier eher vom Johannesevangelium als vom Lukasevangelium her, wenn er hier betont, „daß Christus weder die Rolle eines Gesetzgebers noch die eines im Jüngsten Gericht mit Lohn oder Strafe urteilenden Richters zugeschrieben werden darf, daß er für den Glauben auch hier der Erlöser bleibt. Nehmen wir diese Spur auf!

Die Botschaft Jesu

Die Rede vom Jüngsten Gericht wird in unserem Gleichnis wesentlich vom Motiv der Umkehr der Verhältnisse bestimmt. Nun läßt sich leicht nachweisen, daß dies gar nichts Originelles bei Jesus ist, wenn er das Gleichnis so erzählt hat. Das Motiv der Umkehr der irdischen Verhältnisse zugunsten der Armen findet sich bereits in ägyptischen Märchen sowie in jüdisch-hellenistischen und griechisch-römischen Texten. Das Wissen um die Unmöglichkeit der Rückkehr von den Toten ist ebenfalls im Alten Testament und in der griechischen Welt bekannt. Das sollte uns zunächst einmal nachdenklich machen.

Sodann: Gott als der vergeltende Richter! Ist das wirklich das Entscheidende am Gottesbild Jesu? Ich habe hier einige Zweifel und berufe mich da auf Jesus selbst! Zum Beispiel auf sein Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg nach Matthäus 20,1-16. Unser alltägliches Bild von „Gerechtigkeit“ ist am Bild der Waage orientiert. Hier kommt es auf die „Ausgewogenheit“ an. „Gerechtigkeit“ heißt: Hier wird gewogen, hier wird in Äquivalenten gedacht. Die Waage ist das Gerät des Marktes. Und vom Markt überträgt sich die Waage in unseren Kopf. Die Waage muß auspendeln: Wie du mir – so ich dir. Ist aber, so frage ich mit dem Neuen Testament vielleicht gegen das Neue Testament, Jesu Religion eine solche Religion der Ausgewogenheit? Ist für ihn die Gerechtigkeit des Äquivalententausches wirklich die Gerechtigkeit Gottes? Oder geht es ihm hier nicht zuerst um das Befreiende und nicht um das Angstmachende? Die Gerechtigkeit des Äquivalents ist nicht die Gerechtigkeit Gottes! Das ist für mich die zentrale Botschaft vor allem des Neuen Testaments. Sie ist aber auch Mose und den Propheten nicht unbekannt. Schon Hiob wurde ungerecht behandelt. Sein Schicksal mußte die Strafe sein für seine geheimen Verbrechen – so jedenfalls argumentierten seine Freunde. Was als grausamer Ratschluß einer Wette Gottes mit dem Satan da erzählt wird, führt in das Geheimnis Gottes. Es führt zu Fragen wie „Wieso hat der angeblich Allmächtige den Menschen so geschaffen wie er ist?“ Wieso hat der Allmächtige zum Beispiel Auschwitz nicht verhindert?“ Ein „Glutkern“ in Jesu Predigt ist sein Plädoyer für die andere Gerechtigkeit, die diesen Äquivalententausch, dieses „Wie du mir – so ich dir“ glorios verabschiedet. Kaufen ohne Geld: Diese Vision des Alten Bundes wird in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Programm: Ein Denar für eine Stunde Arbeit, während die anderen dafür acht Stunden die Last und Hitze des Tages ertragen haben. Eine seltsame Mindestlohndebatte. Das theologische Wort für die Verabschiedung der Waage bei der Gerechtigkeit heißt „Gnade“!

Ich berufe mich hier auch auf Martin Luther. In seiner Sicht ist Christus das Heil in Person. Der Glaube darf eine ganz enge Verbundenheit mit Christus und dessen Heilsgütern für sich in Anspruch nehmen. Luther greift da z.B. auf das Bild von Bräutigam und Braut zurück, um deutlich zu machen: Christus bleibt für den Glaubenden der Erlöser, der vom Unheil der Gottesentfremdung in Sünde und Tod befreit, ebenso von der Macht des Gesetzes, insofern es den Menschen vor Gott anklagt und verurteilt! Dadurch wird unsere Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen nicht verharmlost. Hier hat das Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus seinen wichtigen Ort. Aber es ist eben nicht das letzte Wort Jesu!

Es ist für uns schwer, mit den Dingen des Endes, mit den „Letzten Dingen“ umzugehen. Ohne Bilder und Gleichnisse kommen wir nicht aus. In der Bibel gibt es verschiedene Bilder! Da spielen traditionell Bilder von Herrschaft, Gewalt, Vergeltung und Verurteilung eine Rolle. Wir haben eine Stimme aus dem Lied „Dies irae“ gehört:

*Weh! Was werd ich Armer sagen?
Welchen Anwalt mir erfragen,
wenn Gerechte selbst verzagen?*

Es gibt aber auch noch andere Bilder! Ein Beispiel dafür ist das Gedicht „Ein Leben nach dem Tode“ von Marie Luise Kaschnitz:

*Glauben Sie fragte man mich
An ein Leben nach dem Tode
Und ich antwortete: ja
Aber dann wußte ich
Keine Auskunft zu geben
Wie das aussehen sollte*

*Wie ich selber
 Aussehen sollte
 Dort
 Ich wußte nur eines
 Keine Hierarchie
 Von Heiligen auf goldenen Stühlen sitzend
 Kein Niedersturz
 Verdammter Seelen
 Nur
 Nur Liebe frei gewordne
 Niemals aufgezehrte
 Mich überflutend
 Mehr also
 Fragen die Frager
 Erwarten Sie nicht nach dem Tode?
 Und ich antworte
 Weniger nicht.*

Da werden bekannte Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode in neue Bilder eingefangen, die durch ein in Liebe geheiltes Leben bestimmt sind. Da werden eher Vorgänge als fertige Zustände beschrieben. Da werden auch Defiziterfahrungen des Lebens markiert, aber sie werden gleichzeitig in das Licht ihrer Heilung durch die Liebe Christi gerückt. Der Tod wird nicht verharmlost. Und doch erscheint er im Licht der Liebe Christi, der Neuschöpfung Gottes.

Von hier aus möchte ich auch das Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus verstehen!

„Eine Fortsetzung findet nicht statt!“ – Oder doch?

Ohne Fortsetzung

„Eine Fortsetzung findet nicht statt!“ – so hat es provokativ der frühere Limburger Bischof Franz Kamphaus in einem FAZ-Artikel am 11.11.2004 formuliert. Unser menschliches Leben ist ein „Todesleben“. Christen rechnen nicht mit einer Seelenwanderung oder mit der Wiederbelebung eines Leichnams und auch nicht mit der Trennung von Leib und Seele: So Franz Kamphaus. Können wir aber als Christen so den Tod radikal ernst nehmen *und* zugleich von der Auferstehung der Toten sprechen?

Die Hirntod-Debatte

Noch einen Schritt zurück! Wer bestimmt eigentlich, wann wir tot sind? In der von mir benutzten Bestattungsagende heißt es bei einer Erdbestattung: „Weil es Gott, dem Allmächtigen, gefallen hat, unser Gemeindeglied ... aus dieser Zeit in die Ewigkeit abzurufen, übergeben wir die Erde der Erde, den Staub dem Staube, die Asche der Asche. Wir befehlen den Entschlafenen/ die Entschlafene in die Hand unseres Gottes, der die Macht hat, ihn/ sie am Jüngsten Tag aufzuerwecken. Friede sei mit ihm/ ihr (+).“ Heute müßte ich da wohl vorsichtiger sein!¹ Vor der Erfindung der Herz-Lungen-Maschine 1952 galt der irreversible Kreislaufstillstand als Kriterium des Todes. Inzwischen hat die Bundesärztekammer die Deutungshoheit an sich gezogen und konstatiert, daß „mit dem Hirntod naturwissenschaftlich-medizinisch der Tod des Menschen festgestellt“ sei.² De facto gilt seitdem der Hirntod (definiert als Ausfall von Großhirn, Kleinhirn und Hirnstamm) als Kriterium für eine legale Organentnahme, was nicht nur bei Hans Jonas³ den Verdacht erweckt hat, daß das Hirntodkriterium in den Dienst der Organbeschaffung gestellt werde, es sich bei dieser Neudefinition des Todes vor allem um ein Zugeständnis an die Transplantationsmedizin, mithin um eine interessengeleitete Ethik handele, stünden doch sonst die „besten Organe“ nicht mehr für Transplantationen zur Verfügung, insbesondere keine Herzen. Selbst von Befürwortern der Transplantationsmedizin ist zu hören, daß es nicht ganz falsch sei, im Zusammenhang der Organgewinnung von einem „justified killing“ zu sprechen, um ein aus therapeutischen Gründen gerechtfertigtes Töten. Die Transplantationsmedizin steht unter Rechtfertigungsdruck. Hier wird dann die Moraltrummel kräftig geschlagen: „In Deutschland warten ca. 12000 Patienten auf ein neues Organ... Jedes Jahr sterben etwa 1000 Menschen, weil nicht rechtzeitig

ein neues Organ für die zur Verfügung stand.“ Der Appell zur aktiven Beteiligung an der Verringerung dieses tödlichen Dilemmas durch einen Organspendeausweis beruft sich auch auf das religiöse Gewissen. Nicht nur die Deutsche Bischofskonferenz nimmt diesen moralischen Knüppel auf: „Aus christlicher Sicht ist die Bereitschaft zur Organspende ein Zeichen der Nächstenliebe.“ Demgegenüber betont die Professorin an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Europa-Universität Frankfurt/O. Anna Bergmann: „Unsere ethischen Normen im Umgang mit Sterbenden und Toten, die Prämissen der medizinischen Ethik und schließlich das Tötungsverbot werden durch das Prozedere der Organgewinnung über Bord geworfen. Eine ethische Verpflichtung zur Organspende kann es daher nicht geben.“⁴

„Grüner“ sterben?

In einer Großen Anfrage in der Bremer Bürgerschaft verlangte unlängst (März 2012) die Fraktion von „Bündnis 90/ Die Grünen“ vom Senat (Landesregierung) Auskunft über die Praxis der Erd- und Feuerbestattungen. Beide Formen belasteten die Umwelt: Erdbestattungen etwa durch höheren Flächenverbrauch, Medikamentenrückstände bei der Verwesung und die Bildung von „Wachsleichen“. Problematisch bei der Feuerbestattung sei etwa, daß es in der Abgasverordnung keine Grenzwerte für Quecksilber gebe. Weiter heißt es in der Anfrage: „Wie bewertet der Senat andere umweltfreundlichere Alternativen zur Einäscherung, wie z.B. die Promession (Gefriertrocknung mit anschließender Kompostierung) oder die alkalische Hydrolyse (Laugenzersetzung)?“ Maike Schaefer, die stellvertretende Fraktionsvorsitzende der Grünen, die in der Bremer Bürgerschaft eine Koalition mit der SPD bilden, betonte, immer mehr Menschen würden sich Gedanken um ihren „postmortalen ökologischen Fußabdruck“ machen: „Schließlich wird man am Ende in der Umwelt begraben“. Und dies sei eine erhebliche Belastung, denn „bei der Verwesung können Medikamentenrückstände und Schwermetalle ins Grundwasser gelangen“. Inzwischen hat sich ein „Bestattungspluralismus“ ausgebildet, stehen doch weit mehr als 20 Formen der Bestattung zur Wahl. Dominik Groß⁵ sieht in dieser Bestattungsvielfalt „nicht allein Kennzeichen einer individualisierten Gesellschaft, sondern zugleich (einen) Ausdruck des Bestrebens, den persönlichen Handlungsspielraum über den eigenen Tod hinaus auszudehnen. Dabei dient der eigene Leichnam gewissermaßen als Mittel zum Zweck“. Jeder zweite Deutsche trete inzwischen mit dieser Entritualisierung des Umgangs mit den Toten aus der traditionellen Erinnerungskultur heraus, worin sich „die gesellschaftlichen Trends zur Säkularisierung, Liberalisierung, Individualisierung, Pluralisierung, Privatisierung und Technisierung“ widerspiegeln, was auch den „traditionell engen gedanklichen Zusammenhang zwischen der (kirchlicherseits favorisierten) Erdbestattung und dem Wiederauferstehungsglauben“ schwäche. Der Bestattungspluralismus sei „aber auch Ausdruck des individuellen Versuchs, den persönlichen Tod durch einen spezifischen Zugriff auf die Leiche zu relativieren“ mit dem Ziel, „den Tod durch den spezifischen Einsatz der eigenen Leiche gefügig zu machen“, z.B. durch Diamantisierung als Ausdruck einer neuen Sehnsucht nach dauerhafter materieller Repräsentanz, durch Plastination (Der Präparator als „Unsterblichkeitsmakler“ nach dem Motto von Gunther von Hagens: „Willst du wirklich ewig leben, mußt du deinen Körper geben“) und durch Kryonisierung (Kältekonserverung). Der Tote wird so zum „Weiter-Lebenden“ umdefiniert: „Der postmoderne Mensch denkt sich seinen Tod und seine postmortale Existenz neu. Damit einher gehen eine Abkehr vom Friedhof als herkömmlichem Ort des Leichnams und der letzten Ruhestätte, aber auch eine (partielle) Abkehr vom (christlichen) Wiederauferstehungsglauben. An dessen Stelle treten neue säkulare Deutungsmuster des Todes, aber auch Versuche einer Relativierung desselben. Der Umgang mit der eigenen Leiche folgt vielfach einer individuellen Programmatik mit dem Ziel, sich durch die Wahl einer speziellen Bestattungsform selbst zu inszenieren und den eigenen Lebensverlauf durch die Wahl der Bestattung zu ‚spiegeln‘. Die eigene Leiche dient bei allen genannten Formen als Mittel, um einen Zustand der materiellen Fortexistenz als ‚Überleben‘ zu ‚inszenieren‘.“

Ob Christ, ob Jud, ob Hottentott...

Ob Martin Luthers Glaubenslied in der Aufklärung so umgedichtet wurde oder nicht: Über die Frage einer Totenaufstehung wird heute meistens ohne Kontakt zum christlichen Glauben geredet. Man nimmt alles Mögliche aus anderen Religionen, aus Science Fiction, Mythos und Magie auf und rührt es zusammen. Amerikanische Firmen bieten – gegen entsprechende Bezahlung – die Tiefkühlung des toten menschlichen Körpers an, damit er, wenn unsere Wissenschaften einmal so weit sind, wieder neu belebt werden kann. Anderen geht es um die ökologisch vertretbare und darum „moralische“

„Entsorgung“ der Leichen. In Programmen der „Künstlichen Intelligenz“ finden sich Vorstellungen von einem künftigen menschlichen Leben, das geradezu unkörperlich computertechnologisch gesteuert ablaufen kann. Alles, was wirklich ist, ließe sich dann in Datenverarbeitung umsetzen, auch unser Leibesleben. Im ersten Fall soll das „Todesleben“ verewigt werden, im zweiten Fall glaubt man ohne Körper auszukommen. Materialismus steht hier gegen Idealismus. Trotz aller Pannen ist auch hier der Glaube an die Wissenschaft ungebrochen!

Alltägliche Bilder

Hier ein Beispiel von Robert Gernhardt für unseren Umgang mit dem Todesleben:

*Ja, die Uhr ist abgelaufen.
Wollen sie die jetzt zurück?
Gibt's die irgendwo zu kaufen?
Ein so ausgefall'nes Stück
Findet man nicht alle Tage,
womit ich nur sagen will
- ach! Ich soll hier nichts mehr sagen?
Geht in Ordnung! Bin schon*

Es sind die alten Bilder, in denen der Tod erscheint: das Klopfen an die Tür, die Sanduhr als das Stundenglas. Die Art, sich dagegen zu wehren, ist hier die Fortsetzung von Alltäglichkeit noch im letzten Augenblick. Aber: Am Ende hat die Stille kein eigenes Wort mehr. Und doch lebt religiöse Sprache gerade in der Aufgabe, diese letzte Stille ins Bild zu setzen!

Mit Fortsetzung?

Wie steht es aber um die christliche Botschaft von der Auferstehung? Die in den Bibeltexten vorausgesetzte „Wirklichkeit“ unterliegt heute „wissenschaftlicher“ Kritik. Und „Wirklichkeit“ im Sinne dieser „Wissenschaft“ ist an wiederholbaren und überprüfbaren Daten orientiert, an dem, was man messen und wiegen kann. „Ein Pfund Rindfleisch gibt eine gute Suppe“ – so verkünden es die Freidenker aller Zeiten! Wie steht es unter diesen Verstehensbedingungen aber dann mit dem christlichen Auferstehungsglauben?

Die neutestamentlichen Auferstehungsberichte sind von ungeheuerlichen und eindrucklichen Bildern gestaltet: Leeres Grab, Wegwälzen des Steins, Engel, Erdbeben usw. „Furcht und große Freude“ sind menschliche Gefühle, die hier vorherrschen. Auch bei Paulus finden sich Bilder des Überwältigtwerdens. Niemals wird da auf zweifelsfreie Fakten abgezielt, die wir heute mit Digitalfotos und Genanalyse bestätigen würden. Eines ist da allerdings wichtig: In Jesus Christus, in diesem Kind in der Krippe zu Bethlehem hat Gott gehandelt. „Auferstehung ist eine Gottes-Wirklichkeit *für* Menschen! Und diese Wirklichkeit läßt sich allein durch die Kraft von Bildern ausdrücken. Aus unserer Sicht der *Todeswelt* und des *Todeslebens* können wir die *Lebenswelt* und das *Lebensleben* eben nicht „wissen“ wie Dinge, die man messen und wiegen kann. Aber „Wirklichkeit“ im biblischen Sinne ist viel umfassender! Das Leben umgreift den Tod! Das ist „religiöse“ Rede, die in Bildern die Wirklichkeit erleben läßt, wie sie in den Fakten, die man beobachten, messen und wiegen kann, gerade nicht zu fassen ist: Jesus lebt – das heißt: Gottes Lebensleben steht gegen unser Todesleben und umfaßt dieses. Es ist unsachgemäß, hier „Wissen“ gegen „Glauben“ auszuspielen, so als ginge es dem Wissen um „Wirklichkeit“ und dem Glauben um Phantasie. „Wissen“ ohne Vertrauen in eine umfassende Wirklichkeit ist ebenso haltlos wie „Glaube“ ohne ein klärendes Wissen dessen, was geglaubt wird. Den Glauben darzustellen bedarf es gerade der religiösen wie der künstlerischen Bilder. Damit sind wir aber schon mitten in theologischen Bestimmungsversuchen!

Einige traditionelle theologische Bestimmungsversuche

Ansätze scholastischer Theologie

Ich beginne mit einer vereinfachten Darstellung der sogenannten „Letzten Dinge“ (Eschata) in der traditionellen (neu)scholastischen Theologie.⁶

Diese geht davon aus, daß sich im Tod die unsterbliche Seele vom sterblichen Leib trennt. Der Leichnam verfällt, die Seele hingegen kommt ganz allein vor das Gericht Gottes. Daher nennt man dieses Gericht auch das besondere Gericht (*iudicium particulare*). Derjenige, der im Zustand der Heiligkeit verstorben ist und alle zeitlichen Sündenstrafen schon in diesem Leben abgebußt hat, dessen Seele kommt sofort in den Himmel. Stirbt hingegen ein Mensch im Zustand der Todsünde, beginnt durch den Richterspruch Gottes die sofortige Verdammnis in der Hölle. Der mittelmäßige Mensch, der weder als Heiliger noch als Todsünder gestorben ist, muß eine Zeit der Läuterungsqualen im Fegefeuer erleiden. Schwere und Menge der noch nicht abgebußten Sündenstrafen bestimmen die Dauer und Intensität des dortigen Aufenthaltes. Erst danach kann die Seele in den Himmel gelangen. Am letzten Tag der Weltgeschichte, dem sogenannten „Jüngsten Tag“, kommt es zur Auferstehung der Toten. Das bedeutet, daß die Seelen mit dem toten Körper wieder zu lebendigen Menschen vereinigt werden. Dann wird Gericht gehalten über den ganzen Menschen. Dieses Gericht wird daher als das allgemeine Gericht (*iudicium universale*) bezeichnet. Nach diesem Gericht gibt es nur noch Himmel und Hölle. Bei dieser scholastischen Deutung von Tod und Auferstehung werden durch die Betonung des Tun-Ergehens-Zusammenhangs Lebensführung und Moral eng miteinander verbunden.

Ansätze reformatorischer Theologie

Was das Fegefeuer und den damit verbundenen Ablauf anbelangt, so haben sich die Reformatoren mit diesem Bild von Tod und Auferstehung kritisch auseinandergesetzt, was aber Gemeinsamkeiten, die auch im Blick auf gemeinsames Erbe antiker Philosophie begründet sind, gerade nicht ausschließt. In seinen berühmten Predigten über 1. Kor 15 aus den Jahren 1532/33 hat *Martin Luther*⁷ Bilder und Ausmalungen benutzt, um Tod und Auferstehung zu umschreiben. Zwei Stellen seien zitiert, in denen er über das Reich Gottes jenseits der Zeiten und jenseits des Todes spricht: „Die Personen, als Mann und Weib, sollen bleiben und ganz menschlich Geschlecht, wie es geschaffen ist; aber der Notdurft keine, die zu diesem Leben gehöret, sondern wird ein jeglicher ein vollkommen Mensch sein und alles für sich selbst in Gott haben, daß er keinen Vater, Mutter, Herrn, Knecht, Speise, Kleid, Haus usw. bedürfen wird. Nun denke du selbst in deinem Herzen, was du gerne haben oder wünschen wolltest! Wolltest du gerne Geld und Gut, Essen und Trinken genug, langes Leben, gesunden Leib, schöne Kleider, schöne Wohnung, ewiglich Freude und Lust, dazu vollkommene Weisheit und Verstand aller Dinge, Herrschaft und Ehre haben; so siehe nur hierher, da sollst du alles genug kriegen... Das ist aber allein den Christen gepredigt, die es glauben sollen und des zukünftigen bessern Lebens warten. Der andere Haufe und tolle Pöbel glaubt doch nichts davon...“ Im Blick auf die Christen sagt Luther: „Was du mehr erdenken kannst, was du haben wolltest an Leib und Seele, das sollst du alles reichlich haben, wenn du ihn hast.“ Das erläutert Luther dann so: „Siehe, das ist der Trost, so wir auf jenes Leben haben, daß Gott selbst soll unser und alles in uns sein. Denn nimm dir vor alles, was du gerne hättest, so wirst du nichts Besseres noch Liebers finden zu wünschen, denn Gott selbst zu haben, welcher ist das Leben und ein unerschöpflicher Abgrund alles Guten und ewiger Freude.“ Mitten in allen Ausmalungen und Wunschbildern ist also der Gedanke zentral, „ganz in Gott zu sein“. Von hier aus wird bei Luther die ausgemalte Erfüllung unserer auf Endliches gerichteten Wünsche sogleich wieder zurückgenommen. Denn: Haben wir in Gott selbst unser volles Genüge, so bedürfen wir nach Luther des Endlichen, der Kreaturen nicht mehr. Das eine Begehren, ganz mit Gott vereint, ganz in seiner Liebe zu sein, kennt kein weiteres Begehren mehr. In Luthers Kleinem Katechismus von 1529 heißt es schlicht: „...und am Jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird und mir samt allen Gläubigen in Christus ein ewiges Leben geben wird. Das ist gewißlich wahr.“

Im „Katechismus der Genfer Kirche“ von *Johannes Calvin* von 1542 herrscht neben dem katechetischen Interesse ein theologisch-systematisches vor. Da wird die „Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben“ so erklärt:

Warum steht das im Glaubensbekenntnis?

Um uns zu zeigen, daß unser Glück nicht auf dieser Erde zu finden ist. Und das hat einen zwiefachen Sinn: Zunächst sollen wir es lernen, durch diese Welt wie durch ein fremdes Land zu wandern, alle irdischen Dinge zu verachten und unser Herz nicht an sie zu hängen. Ferner sollen wir es lernen, wenn wir auch die Frucht der Gnade, die uns der Herr in Jesus Christus erwiesen hat, noch nicht wahrnehmen, doch nicht zu verzagen, sondern auf ihn bis zu der Zeit der Offenbarung in Geduld zu warten.

Wie wird sich diese Auferstehung vollziehen?

Die bereits Verstorbenen werden ihre Leiber, jedoch anders geartet, wiederbekommen; sie werden nämlich dem Tod und der Verwesung nicht mehr unterworfen sein, obwohl sie aus demselben Stoff (substance) bestehen. Und die noch Überlebenden wird Gott durch jene schon besprochene plötzliche Verwandlung wunderbar aufwecken (1. Kor. 15,32).

Und werden die Bösen wie die Guten auferweckt werden?

Aber sicher. Indessen zu einem völlig verschiedenen Zustand. Denn die einen werden zu Heil und Freude auferstehen, die anderen zu Verdammnis und Tod (Joh. 5,29; Matth. 25,46).

Warum denn wird vom ewigen Leben, aber nicht ebenso von dem in der Hölle geredet?

In diesem Abriß der Glaubenslehre ist nur niedergelegt, was wirklich dazu dient, den Gewissen der Gläubigen Trost zu spenden. Er führt also nur die Wohltaten auf, die Gott seinen Dienern erweist. Und darum werden hier die Gottlosen gar nicht erwähnt; sie sind ja von seinem Reich ausgeschlossen.

Der *Heidelberger Katechismus* von 1563, der die Reformierten Kirchen weithin bestimmt hat, äußert sich hier allerdings zurückhaltender:

Frage 57: *Welchen Trost gibt dir die Auferstehung des Fleisches?*

Meine Seele wird gleich nach diesem Leben zu Christus, ihrem Haupte, kommen.

Auch mein Leib wird, durch die Kraft Christi auferweckt, wieder mit meiner Seele vereinigt und dem Leibe Christi in seiner Herrlichkeit gleichgestaltet werden.

Frage 58: *Welchen Trost gibt dir die Verheißung des ewigen Lebens?*

Schon jetzt empfinde ich den Anfang der ewigen Freude in meinem Herzen.

Nach diesem Leben aber werde ich vollkommene Seligkeit besitzen, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und die in keines Menschen Herz gekommen ist, um ewig Gott zu preisen.

Orthodoxe Theologie des 17. Jahrhunderts

Was ist von diesen Hoffnungsaussagen im Lauf der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte übrig geblieben? Eine gewisse Nähe zur erwähnten katholischen Position findet sich – bei aller Kritik z.B. am Fegefeuer, am Ablass und der Fürbitte der Heiligen – z.B. bei Vertretern der nachreformatorischen protestantischen theologischen Orthodoxie, ja selbst bis hinein in die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus. Neben gemeinsamer biblischer Überlieferung spielt vor allem das gemeinsame Erbe antiker Philosophie und Anthropologie (z.B. das Leib-Seele-Schema) eine wichtige Rolle. Hier herrscht das Modell vom Tod als Trennung von Leib und Seele, die im jüdischen Denken mit seiner „Ganz-Tot-Vorstellung“ keine Rolle spielt (Sterben des ganzen Menschen. Auferstehung als Neuschöpfung). Erinnert sei an den von Martin Schalling („Herzlich lieb hab ich dich, o Herr“, Strophe 3. Evangelisches Gesangbuch Nr. 397) stammenden Schlußchoral in Bachs Johannes-Passion:

*Ach Herr, laß dein lieb' Engelein
An meinem End die Seele mein
In Abrahams Schoß tragen.
Der Leib in seim Schlafkämmerlein
Gar sanft ohn alle Qual und Pein
Ruh bis zum Jüngsten Tage.
Alsdann vom Tod erwecke mich.
Daß meine Augen sehen dich
In aller Freud, o Gottes Sohn,
mein Heiland und mein Gnadenthron.
Herr Jesu Christ, erhöre mich, erhöre mich.
Ich will dich preisen ewiglich.*

Der Tod ist auch hier als Trennung von Leib und Seele verstanden. Allerdings hat nach evangelischer Überzeugung der Leib nach dem Tod bereits einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit; er ist nicht im Fegefeuer, am Ort der Pein. Entscheidend ist hier die Gewißheit des Glaubens, auch im Tod bei Gott, bei Christus zu sein.

Luther lehrte nachdrücklich, daß jeder Glaubende „eins mit Christus“ stirbt und darum schon mehr als die Hälfte über den Tod hinausgedrungen ist, daß er nur noch dem Leib nach „schläft“ und also auch

im Tod und durch den Tod hindurch „selig“, „verbunden mit“, bei Christus und bei Gott ist, „Erbe Gottes und Miterbe Christi“.

Die orthodoxen Theologen stellten allerdings diese Gedanken Luthers in das erwähnte Vorstellungsschema vom „besonderen“ und „allgemeinen“ Gericht ein, wodurch die eschatologische Vorstellungswelt wieder kompliziert wurde. Es gab zweimal das Endgericht: einmal als „iudicium particulare“, das Gericht für jede Einzelseele nach dem Tod des Einzelnen, und darüber hinaus das „iudicium universale“ am Ende der Welt. Im Rahmen scholastischer Theologie war wegen des Fegefeuers diese komplizierte Vorstellungswelt notwendig. Ob dies auch im Kontext der eschatologischen Gedanken Luthers unbedingt der Fall sein muß?

Zur Aufklärungstheologie

In der Zeit der Aufklärung wurde die erwähnte eschatologische Vorstellungswelt dann vor allem ethisiert. Ein Musterbeispiel ist hier der Pfälzische Unionskatechismus mit dem Titel: „Katechismus der christlichen Religions-Lehre, zum Gebrauche bey dem Religions-Unterrichte in den protestantisch-evangelisch-christlichen Kirchen und Schulen [der Pfalz] (hier: Zweiter Druck. Speyer 1824)“:

330. Was ist der Tod?

Die letzte und größte Veränderung in diesem Erdenleben mit uns, da die Seele vom Leibe scheidet, dieser in Staub zerfällt, und sich wieder mit der Erde vermischt, von welcher er stammte.

331. Kann auch unsre Seele wie der Leib zerfallen und sterben?

Nein, die Seele ist als ein einfaches geistiges Wesen unzerstörbar, und sie lebt daher ewig fort, mit der Erinnerung an das, was sie auf dieser Welt war, dachte, wollte und wirkte.

332. Worauf gründet sich unsre Hoffnung auf ein ewiges Leben?

Auf unsre Ähnlichkeit mit Gott; auf seine Güte, Weisheit und Gerechtigkeit, und besonders auf die Versicherung unserer Unsterblichkeit, die Jesus Christus uns gegeben, und durch seine Auferstehung und Erhöhung zum Vater bestätigt hat.

333. In welchen Zustand gelangt die Seele nach dem Tod des Leibes?

Die Seele geht durch den Tod in den Zustand über, dessen sie sich hier im Leben durch ihr Verhalten in Gesinnungen und Taten würdig gemacht.

334. Wie geht es aber dem gestorbenen Leibe?

Nach den Verheißungen Christus und seiner Apostel soll auch dieser nach seinen wesentlichen Teilen nicht zu Grunde gehen, sondern bei der Auferstehung der Toten, herrlich hergestellt, und mit der unsterblichen Seele wieder vereinigt werden.

335. Was soll auf die Auferstehung erfolgen?

Die Vergeltung oder das Weltgericht, wobei jedem nach seinen Gesinnungen, Worten und Taten auf Erden, sein ewiges Schicksal mit der strengsten Gerechtigkeit von Gott, durch Jesus Christus, bestimmt werden wird.

336. Wozu sollen die Frommen am Tage der Vergeltung gelangen?

Zum Genusse der Seligkeit, die desto größer und reiner sein wird, je treuer sie auf Erden die Kräfte, Mittel und Gelegenheit zur Vollbringung des Guten, die ihnen Gott gab, gebrauchten.

337. Wie wird es dem Gottlosen am Tage der Vergeltung ergehen?

Sie werden zu Strafen verdammt, die desto schwerer seyn werden, je länger sie die Mittel und Kräfte zur Tugend und Besserung verachteten, und je mehr sie auf dieser Welt Gutes hinderten und Böses stifteten.

338. Wozu soll uns die Lehre der heiligen Schrift, von einer zukünftigen Vergeltung, erwecken und stärken?

Dazu, daß wir alles meiden, was uns vor Gott verwerflich und verdamulich macht; dagegen alles lieben und tun, wodurch wir Gott angenehm und der Seligkeit würdig werden.

339. Können wir die Zeit der Ankunft des Weltgerichts zum voraus wissen und bestimmen?

Nein, wir können dieses nicht, und müssen daher immer so leben, daß wir zu jeder Zeit zur Rechenschaft vor unserm ewigen Richter bereit sind, und eines erfreulichen Urteils von ihm uns getrösten können.

Vielen von uns erscheinen jene Bilder und Ausmalungen wohl als unwiederholbar vergangen. Höchstens ein recht dürres Gerippe von Restvorstellungen ist geblieben, das sich z.B. in der Frage äußert, ob es im Menschen etwas „gibt“, das sich im Tod durchhält und hernach „die letzten Dinge“ erfährt. Bis

Immanuel Kant nannte man dieses „etwas“ im Menschen „Seele“; man sprach von der „Unsterblichkeit der Seele“. Noch 1980 hielt z.B. Helmut Thielicke⁸ „die Annahme eines wie immer zu definierenden Seelenbegriffs“ für notwendig, um ein „Beim-Herrn-Sein“ und ein „Im-Ewigen-Leben-Sein post mortem“ auszusagen. Darum hielt er auch den oben zitierten Schlußchoral Martin Schallings in Bachs Johannes-Passion für „eine legitime evangelische Aussage“.

Könnten wir aber nicht auf die alten Vorstellungen verzichten? Nach meiner Überzeugung bestimmt nicht auf die sich darin ausdrückende Gewißheit des Glaubens, auch im Tod bei Christus und damit bei Gott zu sein! Bedarf es aber dazu des gesamten apokalyptischen Vorstellungsapparats mit seinen moralisierenden Tendenzen, um diese Gewißheit, ohne die christlicher Glaube nicht ist, auszudrücken?

Der Versuch einer modernen Interpretation: Karl Barth

Eine bemerkenswerte „Lösung“ des Problems einer theologischen Bewältigung der Frage von Tod und Auferstehung findet sich bei dem bekannten Schweizer Theologen Karl Barth (1886-1968).⁹ Barths Theologie ist prototypisch für eine Theologie, die den Einzelnen, den individuellen Menschen nicht in Gott, nicht erfüllt von Gott und so eins mit Gott zu denken vermag. Allenfalls ein Aufgehen in Gott, ein „Verewigtwerden“ in Gottes Gedächtnis läßt sich nach Barth theologisch aussagen. Daß ein einzelner Mensch, daß alle Einzelnen im Glauben in Gottes ewige Liebe aufgenommen sind, ohne als Subjekte ausgelöscht zu sein, das zu denken unternimmt Barth nicht. Ja: Selbst Karl Barths Christus ist nicht Individuum, sondern exemplarisches Allgemeinsubjekt.

Daß Barth die individuelle Auferstehung der Toten negiert, hat seinen Grund vor allem darin, daß er seine Theologie auf die Christologie (Lehre von Jesus Christus) konzentriert: Was über den Menschen theologisch auszusagen ist, das ist für Barth einzig und allein von Jesus Christus her auszusagen. Folglich kann über den Menschen nur eine doppelte Aussage getroffen werden: Der Mensch ist, was er ist, einzig und allein in der Gnade der Zuwendung Gottes, und er ist das, was er von Gott aus ist, in keinem Sinne von sich selber aus. In diesem Zusammenhang steht Barths Lehre von der „endenden Zeit“ des Menschen. Die Endlichkeit des menschlichen Seins in der Zeit gehört zur Bestimmung des wahren, natürlichen Menschseins, wie es in Jesus Christus zu erkennen ist. „Der Mensch als solcher hat kein Jenseits, und er bedarf auch keines solchen; denn Gott ist sein Jenseits... Er, der Mensch als solcher ist diesseitig und also endend und sterbend und wird also einmal nur noch gewesen sein, wie er einmal noch nicht war.“ Aufgrund des Todes werden wir „nur noch gewesen sein“.

Das alles heißt aber für Barth nicht, daß mit dem Tod alles aus sei! Daß der Mensch sterblich ist, das bedeutet für Barth, daß er immer – und im Tod endgültig – ganz, ausschließlich und allein auf Gott angewiesen ist. Indem Gott dieser Urgrund des Menschen ist, ist und bleibt er des Menschen Hoffnung auch dann, wenn er dem Menschen das Sein nicht mehr gewähren will: „Wir sterben, aber er lebt für uns; so sind wir ihm [!] auch im Sterben nicht verloren und also in Wahrheit gar nicht verloren. Wir werden einmal nicht mehr sein; aber er wird auch dann für uns sein.“

Das bedeutet: Hoffnung angesichts des Todes und im Tode können wir nur in der Existenz Gottes als solcher suchen und finden. Gerade in Christus darf man „natürlich sterben und gestorben sein“, denn in ihm sind wir von der Todesverdammnis befreit (Erlösung vom Sünden-Tod). Der Mensch, der vergeht und gewesen ist, wird von Gott und in Gott verewigt. Der Mensch als solcher, so wie Gott ihn will, vergeht. Gott jedoch gedenkt seiner ewig! Diese „Verewigung“ in Gott kann Barth auch als Teilhabe am ewigen Leben in Gott oder als Gemeinschaft mit ihm aussagen. Für Barth gibt es also kein individuelles Leben im Tod und durch den Tod hindurch. Beides ist für ihn auszusagen: „Gemeinschaft mit Gott und nun doch Ende“! Die Aufdeckung dieses Sachverhalts nennt Barth „die Auferstehung der Toten“. Da nach Barth der Mensch vor Gott nichts Eigenes sein und kennen kann, kann Barth zufolge für den Menschen auch keine individuelle Auferstehung denkbar sein.

Mit Recht betont Barth, daß dem Menschen in der endlichen Zeit eine definitive Frist gesetzt ist. Auch wird es nach Kant schwer sein, Barth darin zu widersprechen, daß nichts Substanzihaftes, objektiv Konstatierbares im Menschen oder am Menschen denkbar ist, das vom Tod nicht betroffen wäre. Wenn aber – so Barths Theologie – der individuelle Mensch in der Zeit seines Lebens und seiner Erfahrungen auch als Glaubender nichts vor Gott gilt, wenn meine Lebensgeschichte für Gott selbst nichts bedeutet: Ist mein Leben dann im Entscheidenden nicht gleichgültig für Gott und letztlich auch

für mich selbst? Wie vermag ein Mensch seinen Tod, gerade wenn er ihn nicht vergleichgültigt, zu bestehen? Wie sollte er das können, wenn von seinem Leben nichts bleibt, wenn es für Gottes Ewigkeit nichts bedeutet? Die Gleichgültigkeit dem eigenen Leben gegenüber zu überwinden und den eigenen Tod zu bestehen: Dazu ist doch nur der fähig, der in seinem Leben etwas von Gottes ewiger Liebe, die der Tod nicht zerstört, in sich eingelassen hat und darin er selbst als diese Person ist. „Der Einzelne muß nicht wissen, ob und in welchem Maße er das ist. Aber er kann glauben und erhoffen, daß so seinem Leben und also ihm selbst eine ewige Bedeutung zukommt.“¹⁰

Einige systematisch- theologische Überlegungen zum Thema

Manche Schwierigkeiten der alten eschatologischen Vorstellungswelt erklären sich daraus, daß sich zwei gänzlich verschiedene Vorstellungen immerzu kreuzen, vermischen und widersprechen: Zum einen die altorientalische Vorstellung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs; zum anderen der Christusglaube, wonach „nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist“ (Röm. 8,39). Nach der alten Tun-Ergehen-Vorstellung ist die Gottheit der Garant für das Funktionieren dieses Zusammenhangs, ist sie zuständig für das nach Gut und Böse gerechte Wohlergehen einer Gruppe oder des Einzelnen. Da nun dieser Zusammenhang in unserer Lebenswelt zumindest nicht lückenlos funktioniert, Gerechtigkeit in der Verteilung des Lebensgeschicks nicht herrscht, ist Gott zuständig für einen gerechten Ausgleich im Jenseits. Hauptschwerpunkte der oben genannten Eschatologien ergeben sich aus diesem Vorstellungsschema, das bis in Kants Postulate der Praktischen Vernunft hineinreicht. Entspricht aber dieses eschatologische Vorstellungsschema wichtigen Grundeinsichten des christlichen Glaubens? Oder ist es nicht theologisch an der Zeit, diese Vorstellungen zu überwinden, ohne z.B. in Karl Barths Aporien zu geraten?

Christliche Dogmatik hat das Thema „Tod und Auferstehung“ im Zusammenhang mit dem Thema „Reich Gottes“ behandelt. Jesus Christus zeigt in seiner Person die Nähe des Reiches Gottes. Die Auferstehung der Toten war für ihn wie für seine jüdische Umwelt eine Endzeiterwartung, die seit Ostern von der christlichen Gemeinde als vorwegereignet proklamiert wird: Die personale Repräsentation des Reiches Gottes in Jesus Christus schließt die Überwindung des Todes ein; die Endzeit ist vorweggenommen worden. Entsprechend ist die Logik der Argumentation in 1. Kor 15,12-19; 20-28 zu verstehen: Weil es eine allgemeine Auferstehung der Toten gibt, deshalb ist die Auferweckung Jesu als Vorwegereignung ein religiös sinnvoller Ausdruck für Gottes Handeln, für die besondere Beziehung zwischen Gott, Vater und Sohn. Daraus wiederum kann gefolgert werden, daß aufgrund der Auferweckung Christi die Menschen mit ihm in einem neuen Lebenszusammenhang stehen, der auf die Auferstehung am Ende der Zeit zielt: seine Wiederkunft, die Auferstehung der Toten, der Beginn des endzeitlichen Reiches.

Die gesamte Vorstellungswelt vom universalen Ende (iudicium universale) lebt in Bildern, Stoffen und Symbolen der Apokalyptik. Dabei geht es nicht nur um Bilder und Vorstellungen aus mythologischer Vorzeit, sondern auch um menschlich wie kosmologisch heute nachzuempfindende Erwartungshorizonte eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ (Offbg. 21,1). „Die Kraft dieser intensiven ‚Hoffnungsbilder gegen den Tod‘, gegen das Leiden und Elend dieser Welt liegt in ihrem Impuls: Widerstand gegen das Faktum der Negativität zu aktivieren.“¹¹

Die Verkündigung Jesu ebenso wie die Botschaft der Christen nach Ostern hat an die apokalyptischen Vorstellungen anknüpfen können: Passion und Ostern repräsentieren Gott; Kreuz und Auferstehung sind Inbegriff der zugleich welthaften und weltumstürzenden Bilder, Geschichten und Symbole des Reiches Gottes. Sie bedeuten die Teilnahme an der Wende der Welt schon jetzt. Dadurch wird das zyklische wie das lineare Geschichtsbild verändert: Die Welt ist nicht einfach immer dasselbe (als Wiederkehr des Gleichen) und ebenso wenig die permanente Verlängerung einer Zeitlinie nach vorne und nach hinten. Beide Vorstellungen quantifizieren die Zeit. Demgegenüber qualifiziert christliche Eschatologie die Zeit: mit der Schöpfung am Anfang den Prozeß der geschichtlichen Welt in ihren kosmischen und menschlichen Entwicklungen; und mit der Neuschöpfung die Verwandlung dieser Welt im Blick auf ihr Ende.

Das Neue Testament hat apokalyptische Vorstellungen einer enormen Konzentration auf Jesus Christus unterzogen und damit seine Person ins Kosmische, Ewige, Göttliche erweitert. Der „historische“ Jesus allein und in seinen zeitlichen Grenzen kann nicht mit dem kosmischen Christus identisch sein. „Die Lösung dieses Problems kann wiederum allein darin bestehen, in Jesus als dem Christus konse-

quent die eschatologische Repräsentation Gottes selbst zu sehen... In ihm ist die Nähe des Reiches Gottes als Inbegriff der Schöpfung, wie sie als gute Schöpfung Gottes sein soll und in der Liebe Jesu als Neuschöpfung wahrnehmbar und erwartet wird."¹²

Auch im Blick auf Tod und Ewiges Leben ist religiöse Sprache, sind ihre begleitenden Vorstellungsbilder und ihre rituellen Darstellungsformen in die Auffassungsmöglichkeiten der jeweiligen Zeit eingebettet. Apokalyptische Bilder sind uns heute nicht fremd. Das heißt aber nicht, daß von uns das Drama der Endzeit wie in der jüdischen Apokalyptik oder im frühen Christentum erwartet wird. Daß die Religiosität trotzdem auf Bilder, Geschichten und Symbole angewiesen bleibt, ist heute nicht nur in den Religionen und Kirchen selbst nachzuweisen, sondern auch im Kontext von Musik, bildender Kunst und Literatur. So hat schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Thomas Mann aus humanistischen Gründen an einer Remythisierung biblischer Stoffe gearbeitet und im Josephsroman die religiöse Bilderwelt erneuert. Ein weiteres Beispiel ist Marie Luise Kaschnitz¹³ mit ihrem bereits zitierten „Ein Leben nach dem Tode“:

*Glauben Sie fragte man mich
An ein Leben nach dem Tode
Und ich antwortete: ja
Aber dann wußte ich
Keine Auskunft zu geben
Wie das aussehen sollte
Wie ich selber
Aussehen sollte
Dort
Ich wußte nur eines
Keine Hierarchie
Von Heiligen auf goldenen Stühlen sitzend
Kein Niedersturz
Verdammter Seelen
Nur
Nur Liebe frei gewordne
Niemals aufgezehrte
Mich überflutend...
Mehr also fragen die Frager
Erwarten Sie nicht nach dem Tode?
Und ich antwortete
Weniger Nicht.*

Hier wird die alte apokalyptische Vorstellungswelt konstruktiv überarbeitet, ein in Liebe geheiltes Leben in neuen Bildern eingefangen. Es sind dies eher Vorgänge als fertige Zustände. „Sachgemäß ist dabei nicht von ‚Wissen‘, sondern von der Welt der Möglichkeiten, der Phantasie, der Imagination, der Hypothesen und Glaubensbilder zu sprechen – die als solche ihren eigenen und produktiven Beitrag zur Bestimmung der Realität leisten. In diesem wirklich umfassenden Begriff der Realität sind die empirischen Gegenständlichkeiten ein Teil, nicht das Ganze.“¹⁴ Die aus der griechischen Philosophie stammende Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele und die biblische Auferstehung der Toten gehören beide in diesen Zusammenhang. Spezifische Defiziterfahrungen des Lebens werden jeweils markiert und aus der Perspektive ihrer Heilung zu erfassen versucht. Der ausschließliche Gegensatz von Gut und Böse im Endgericht verdankt sich apokalyptischen menschlichen Ausmalungen aufgrund empirischer Konflikterfahrungen. Das „Jüngste Gericht“ erscheint als Instanz der zuteilenden Gerechtigkeit. Aus der Perspektive der Liebe Gottes müssen aber jene Gerichtsvorstellungen relativiert werden, wenn von der „Auferstehung der Toten“ und dem „Ewigen Leben“ die Rede ist. „Denn sie bleiben in den Grenzen menschlicher Erfahrung des Entsetzens, des Unrechts, der Schuld, der Anklage und Klage über die faktische Ungerechtigkeit...; sie vermitteln aber nicht tieferes Wissen über Gottes Gerechtigkeit... Was wir von Gott in Jesus Christus repräsentiert sehen können, ist Gottes Kreativität und Liebe... Zwar bleibt das ‚Endgericht‘ lebensgeschichtlich im Tod jedes Menschen faßbar, genauer: im Verhältnis jedes einzelnen Menschen zu seinem Tod. Doch diese Sicht des ‚Gerichts‘ vom

menschlichen Lebensende her im gleichen Zuge auch als deterministische Bestimmung Gottes anzuwenden (vgl. Röm 9,18), ist nur um den Preis eines Kategorienfehlers möglich: Eschatologisches Erbarmen liegt gerade außerhalb menschlicher Konflikterfahrungen und kommt diesen gnädig von außen her zu."¹⁵

An seinem Todestag, am 18. Februar 1546, hat Martin Luther gebetet¹⁶:

„O mein himmlischer Vater, ein Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi, du Gott allen Trostes, ich danke dir, daß du mir deinen lieben Sohn Jesum Christum offenbart hast, an den ich glaube, den ich gepredigt und bekannt habe, den ich geliebt und gelobt habe... Ich bitte dich, mein Herr Jesu Christe, laß dir mein Seelchen befohlen sein. O himmlischer Vater, ob ich schon diesen Leib lassen und aus diesem Leben hinweggerissen werden muß, so weiß ich doch gewiß, daß ich bei dir ewig bleiben und aus deinen Händen mich niemand reißen kann.“

Das neue Jerusalem

Die Offenbarung des Johannes dient bis heute einer fundamentalistischen Subkultur als Schlüssel für eine eschatologische Deutung der Gegenwart, bis hin zu einer Berechnung des Weltendes und der Ankunft Christi zum Gericht. Das Augsburger Bekenntnis von 1530, die „Confessio Augustana“, die ja zum Grundartikel auch der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau gehört, hat in Artikel 17 ausdrücklich die Lehre vom „Tausendjährigen Reich“, den sog. „Chiliasmus“ verworfen. Und Johannes Calvin hat die Offenbarung des Johannes in seinem Kommentarwerk beiseite gelassen. Aber in Frankfurt am Main braucht das alles kein Grund zur Aufregung zu sein. Der berühmte, als Begründer des lutherischen Pietismus geltende Frankfurter lutherische Senior Philipp Jakob Spener hat in seiner berühmten Schrift „Pia desideria („Fromme Wünsche“) den Chiliasmus wieder hoffähig gemacht.

Dennoch: Im Blick auf „Geschichte“ ist es in Frankfurt am Main offenbar nicht einfach, angemessen über „Religion“, auch über das „himmlische Jerusalem“ nachzudenken, wie es uns der Seher Johannes (Offenbarung Kap. 21, Vers 2a) vorgibt: „Und ich, Johannes, sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabfahren.“ Das wußte schon Martin Luther, der 1535 an die Frankfurter Prädikanten, die sich über den Rat der Stadt beschwert hatten, schrieb: „Ich habe die Hoffnung auf mein Evangelium nicht auf Frankfurt gesetzt“. Um 1800 wurde in Sachsenhausen in Sachen „Religion“ der Kampf zwischen „Konservativen“ und „Progressiven“ sogar in den Wirtschaften ausgetragen:

*Ein jeder schnitzt sich nach Belieben/ Jetzt selber die Religion;/
denn Christus, das heißt's, der ist vertrieben/ Und ist nun nicht mehr Gottes Sohn.
Es gilt nicht mehr Dreyeinigkeit/ Anjetzt in der Klubbistenzeit.
Die Taufe, das Communiciren,/ Ist auch für die Klubbistenwelt/
Nur Thorheit, wie das Kopulieren,/ Und bringet nur den Priestern Geld./
Der Klubbist nimmt ein Weib und freit/ Nach Sitte der Klubbistenzeit.*

Und was in Heinrich Hoffmanns „Struwelpeter“ „fromm“ heißt, hat er uns im „Daumenlutscher“ verraten: „Konrad! Sprach die Frau Mama, ich geh' aus und du bleibst da. Sei hübsch ordentlich und fromm, bis nach Haus ich wieder komm...“ Ganz fremd war früher dieses „fromm“ auch dem Paulusplatz in Darmstadt nicht. Das dort beim Einzug der Kirchenverwaltung der EKHN ausgebaute Fenster im Hauptaufgang trug die Inschrift: „Bringst du Gelt, so bist du fromb, bringst du was, so bist willkomm!“ Bei so viel Liberalität ist das himmlische Jerusalem offenbar fern!

In Frankfurt war das nicht immer so! Um 1700 richteten radikale Pietisten ihre Hoffnung auf das Tausendjährige Reich auf die Freie Reichsstadt Frankfurt am Main als dem anbrechenden „Zion“! Frankfurt als das himmlische Jerusalem! Doch wurden diese Hoffnungen durch das Eingreifen des Frankfurter Rats gegen die „irrig lehrenden Schleicher“ zunichte gemacht. Dafür schien das lutherische, von Spener für den Pietismus gewonnene Grafenhaus Solms-Laubach eine geeignetere Operationsbasis abzugeben. Man traf sich in Laubach, bis hier der Ortspfarrer und Hofprediger Marquard sein Amt mit den Worten niederlegte: „Es ist die Zeit der Erlösung der Seinigen wahrhaftig vor der Tür: Gute nacht, Cantzel! Du tauffstein, beichtstuhl, Altar, gute nacht; des Herrn wille ists, daß ich nichts unreines mehr anrühren, noch mich frembder sünden teilhaftig machen soll“.

Apokalypsen gibt es auch heute genug; das „eschatologische Heute“ liegt auch in der EKHN mit dem „journalistischen Heute“ öfters im Krieg. Umso tröstlicher empfinde ich solche Worte wie die aus der Offenbarung des Johannes, die auf das „himmlische Jerusalem“ aufmerksam machen. Und die Offenbarung des Johannes ist, worauf kürzlich Otto Böcher¹⁷ in seinem Apokalypse-Kommentar aufmerksam gemacht hat, das „Baubuch“ für den mittelalterlichen Kirchenbau und auch für die Liturgie.

So greift z.B. das „Sanctus“ der Messe auch auf diese biblischen Vorstellungen vom himmlischen Jerusalem zurück!

*Wahrhaft würdig und recht, billig und heilsam ist's,
daß wir dir, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott,
allezeit und allenthalben Dank sagen durch Christum, unsern Herren...
Durch welchen deine Majestät loben die Engel,
anbeten die Herrschaften, fürchten die Mächte;
die Himmel und aller Himmel Kräfte samt den seligen Seraphim
mit einhelligem Jubel dich preisen.
Mit ihnen laß auch unsre Stimmen uns vereinen
Und anbetend ohn' Ende lobsingend.*

Ein großartiges Bild in einer poetischen Sprache! Gemeinsam mit Gott und seinem himmlischen Hofstaat feiern wir im Gotteshaus als dem sichtbar gewordenen neuen Jerusalem gemeinsam mit dem himmlischen Hofstaat Gottesdienst!

Die Kirchengebäude vor allem des Mittelalters bergen ja nicht nur die Schar der irdischen Gottesdienstbesucher. Mosaiken, Gemälde oder Plastiken von Heiligen und Engeln an den Wänden, in den Fenstern und in den Gewölben der Kirchengebäude repräsentieren zugleich Gottes himmlischen Hofstaat, in den die irdische Gemeinde einbezogen wird. Mit den Tausenden von Engeln und den unzähligen bereits Vollendeten bilden die noch lebenden Gläubigen die Festversammlung des himmlischen Jerusalem. Und wir werden aufgefordert, unsere Stimmen mit dem anbetenden Lobpreis der Engel, Herrschaften und Mächte des Himmels zu vereinen. Wir werden so zu Teilnehmern der „himmlischen Liturgie“. Das in seiner endgültigen Gestalt noch zukünftige Heil kann als noch unvollkommene irdische Abschattung schon jetzt im Gottesdienst erlebt werden: In der aus den Glaubenden bestehenden Gemeinschaft und in dem steinernen Gotteshaus.

Die Offenbarung des Johannes berichtet auch von „himmlischer Musik“, von Liedern und von Instrumentalmusik im „himmlischen Jerusalem“. An diesem großartigen Bild haben die Künstler weitergearbeitet und auch die Orgel in diese „himmlische Musik“ mit einbezogen.

Die Orgel ist zum einen das Instrument der Engel, in deren Lobgesang auch die Menschen einstimmen. Die Orgel ist aber auch der Ersatz für die Harfen der Sänger auf dem Zionsberg. Sie ist also auch das Begleitinstrument der erlösten – oder künftig erlösten – Menschen.

Dies sind Bilder! „Protestanten“ sind Bildern gegenüber allerdings kritisch! Und vor allem der Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts war das Bilderverbot heilig! Der „vernünftige“ Gottesdienst, dieses „sei hübsch ordentlich und fromm“ hielt nicht nur in Frankfurt seinen Einzug. Im Paulusplatz wurde beim Einzug der Kirchenverwaltung das erwähnte Jugendstilfenster durch ein „korrekteres“ von Johannes Schreiter ersetzt. Was dieses neue Fenster aussagen will? Offenbar hat man da bald die Ratlosigkeit entdeckt. Jedenfalls wurde eine lange Bildbeschreibung verfaßt und unter das Fenster gelegt. Ob sie dort das Schicksal der meisten Traubibeln teilt?

Die Offenbarung des Johannes wurde im Laufe der Geschichte häufig malträtirt. Das stimmt! Dennoch empfinde ich die Bilder der Offenbarung des Johannes vom himmlischen Jerusalem als eine Illustration gerade auch der Osterbotschaft als hilfreich und tröstlich. Hilfreich und tröstlich gerade auch im Hinblick darauf, daß unsere Lebenszeit begrenzt ist, eine Erfahrung, die wir im Blick auf uns nahestehende Menschen schon machen mußten und die wir im Blick auf uns selbst machen. Ich finde es tröstlich, daß wir – um im

Bild der Offenbarung des Johannes zu bleiben – mit den bereits Vollendeten die Festversammlung des himmlischen Jerusalem bilden und daß wir unsere Stimmen mit dem anbetenden Lobpreis der Engel, Herrschaften und Mächte des Himmels vereinen dürfen.

Anmerkungen:

- 1 Zum Folgenden vgl. das Themaheft „Organspende und Selbstbestimmung“ mit Beiträgen von Sabine Müller, Anna Bergmann, Eckart Nagel, Dominik Groß u.a., in: Aus Politik und Zeitgeschichte (ApuZ) 20-21/2011, 16.5.2011 (Beilage zur Wochenzeitung: Das Parlament).
- 2 Bundesärztekammer, Richtlinien zur Feststellung des Hirntodes, in: Deutsches Ärzteblatt 95, 1998, S. A-1861.
- 3 Hans Jonas, Against the stream: comments on the definition and redefinition of death, in: Ders., Philosophical Essays, Chicago/London 1974, S. 132-140.- Bei aller sonst das politische und journalistische Heute bestimmenden Allergie gegen „Rechts“ wird durchweg verschwiegen, daß an der Durchsetzung dieser Todesdefinition der in die medizinischen Verbrechen im Nationalsozialismus eingebettete Neurochirurg Wilhelm Tönnis (1898-1978) maßgeblich beteiligt war.
- 4 Bergmann, in: Organspende (wie Anm. 1), S. 15.
- 5 Dominik Groß, Zum Wandel im Umgang mit der menschlichen Leiche: Hinweise und Erklärungsversuche, in: Organspende (wie Anm. 1), S. 40-46. Neben der herkömmlichen Erd- bzw. Sargbestattung und der Feuer- bzw. Urnenbestattung nennt Groß z.B. Naturbestattungen wie Baumbestattung, Korallenriff-Bestattung, Almwiesenbestattung, See-Bestattung, Naturverstreung wie Verstreung auf Aschestreuwiesen, Himmelsbestattung (Verstreung in der Luft), Weltraumbestattung, Verwahrung der Asche im Privatbereich (z.B. Schmuckurne im Wohnzimmer, Beisetzung im eigenen Garten, Aufbewahrung der Asche in einem Amulett, postmortale Körperspende an ein anatomisches Institut, das als „Öko-Bestattung“ bezeichnete Verfahren der „Promession“ (Gefriertrocknung mit Kompostierung), alkalische Hydrolyse oder Resomation usw. Zu Bremen vgl. auch ideaSpectrum 11/2012, S. 26.- DIE WELT 9.3.2012, S. 3.
- 6 Vgl. Siegfried Meier, Sterben, Tod und Auferstehung, in: Schulinformationen, Paderborn, 30. Jg., Nr. 2, 2000, S. 61ff.- Vgl. auch Christoph Elsas (Hg.), Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt. Bd. 1: Gemeinsamkeiten und Besonderheiten in Theorie und Praxis, Berlin 2011; Bd. 2: Menschenwürde am Lebensende in Theorie und Praxis, Berlin 2011.- Ders., Was sagen Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus zu Tod und Jenseits? Die Jenseitsbilder der Religionen, in: Deutsches Pfarrernetz (DtPfBl) 4/2012, S. 197-201.
- 7 WA 36,595-597.
- 8 Helmut Thielicke, Leben mit dem Tod, Tübingen 1980, S. 199.
- 9 Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Band III/2, Zollikon-Zürich 1948.
- 10 Traugott Koch, „Auferstehung der Toten“, in: Konrad Stock (Hg.), Die Zukunft der Erlösung: Zur neueren Diskussion um die Eschatologie, Gütersloh 1994, S. 88-107 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; Bd. 7).
- 11 Hermann Deuser, Kleine Einführung in die Systematische Theologie [Reclam 9731], Stuttgart 1999, S. 106ff.
- 12 Deuser, Kleine Einführung (wie Anm. 11), S. 110.
- 13 Marie Luise Kaschnitz, Ges. Werke, hg. von C. Büttrich und N. Miller, Bd. 5: Die Gedichte, Frankfurt a. M. 1985, S. 504f.
- 14 Deuser, Kleine Einführung (wie Anm. 11), S. 116.
- 15 Deuser, Kleine Einführung (wie Anm. 11), S. 119.
- 16 WA 54, 491.
- 17 Otto Böcher, Johannes-Offenbarung und Kirchenbau. Das Gotteshaus als Himmelsstadt, Neukirchen-Vluyn/ Ostfildern 2010.

C. Moral statt Religion? Zwischen pastoraler Theorie und Praxis

Einige Anstöße zum Weiterdenken

Auch die Kirche muß anders werden! Aber wie?

Auch die Kirche muß anders werden! Bei den Kirchenreformdiskussionen wird hier durchweg der Weg von der Dogmatik hin zur Ethik, die oft mit „Moral“ gleichgesetzt wird, angemahnt! Protestantismus sei doch eher eine Lebensform, ein sich auch politisch manifestierendes Ethos als eine Kirche des Dogmas und des Kultus, wie das vor allem im Umkreis der Dialektischen Theologie und der „Bekennenden Kirche“ behauptet wurde! „Kirche“ sei mehr als die „Gemeinde unter Wort und Sakrament“, als die „Gottesdienstgemeinde“! Das Bild von der dringend zu reformierenden Kirche in einer reformbedürftigen Gesellschaft bestimmte 1965 nicht nur eine Pfarrerrüstzeit in Arnoldshain. Wenn nicht eine totale Gesellschaftsreform von der Kanzel aus, dann wenigstens eine „Kirchenreform“ durch eine umfassende „Strukturreform“! Nicht wenigen Theologen ging das aber nicht weit genug! Das war ihnen offenbar noch zu „technokratisch“. „Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern“, eine neue Kirche war für sie angesagt. „Ecclesia semper reformanda“ klang das gelehrt. Dabei spielten auch Erlebnis- und Kampfbilder eine entscheidende Rolle!

„Erlebnis- und Kampfbilder“: Dabei geht es auch um die Tatsache, daß auch historische Ereignisse in der Regel über Bilder, Wörter und Ideen angeeignet werden; wichtig ist ihre „Diskurspräsenz“. Nicht die historischen Ereignisse an sich, sondern die in Texten und Repräsentationen vorhandenen Bilder und Ideen, die dem „Ereignis“ eine Form, eine Bedeutung und einen Termin gewähren, wirken. Unsere Wahrnehmung wird über Kategorien gesteuert, die z.B. die Sprache, die Kultur, der „Zeitgeist“ und auch die Religionskultur zur Verfügung stellen. Mit anderen Worten: Nicht nur wir denken. Es denkt auch in uns! Und dabei spielen „Bilder“ eine entscheidende Rolle, auch im Blick auf die Frage, was „Kirche“ ist!

Was heißt aber „Kirche“? Das ist für herkömmliches, vor allem pfarrerzentriertes Verständnis in erster Linie die zum „Gottesdienst versammelte Gemeinde“. Aber: „Der Gottesdienst in seiner herkömmlichen Gestalt wird vielen, auch solchen, die mit Ernst Christen sein wollen, zum Ort immer neuer Enttäuschung“ – so klangen 1965 die Stimmen von Reformwilligen. Ihre Begründung: Unser gewohnter Gottesdienst sei eng mit der „Religion“ verbunden. Das „Zeitalter der Religion“ gehe aber zu Ende. Daraus ergebe sich die Forderung nach einem „weltlichen“ bzw. „welthaften“ Gottesdienst. Also: Kirchenreform, ja sogar Gesellschaftsreform durch Gottesdienstreform! Gottesdienst ist auf die „Wirklichkeit“ zu beziehen. Denn: „Verkündigung des Wortes Gottes und christlicher Glaube geschehen in der Wirklichkeit, nicht in einem abgeschlossenen Bezirk geistlicher Erbauung oder frommen Denkens. Verkündigung und Glaube umgreifen die Totalität unseres Lebens, eines Lebens, in dem Atomspaltung, Mondraketen oder Elektrogehirne zum täglichen Umgang gehören. Gott ist in Jesus in unsere Welt eingegangen. Damit hat jeder „sakrale“ Gottesdienst zugunsten eines sog. „welthaften“ seine Berechtigung verloren.

Was heißt aber „welthaft“? Läßt sich das einfach herkömmlich „theologisch“ dekretieren? Oder: Braucht es dazu eine „bessere“ Theologie, die der veränderten gesellschaftlichen Lage Rechnung trägt? Im Jahr 1962 erschien in Marburg die politikwissenschaftliche Habilitationsschrift von Jürgen Habermas mit dem Titel: „Strukturwandel der Öffentlichkeit“. Sie beschrieb das angeblich so kurze Leben der kritischen Öffentlichkeit in appellohafter Absicht! Habermas' historisch zweifelhafte, dafür aber linkspropagandistisch verwertbare These lautete: 1640 in der Englischen Revolution entstanden, sollte die Öffentlichkeit ihre große Zeit im Aufstieg des aufgeklärten Bürgertums gehabt haben, ehe sie sich im Aufbau liberaler Demokratien verbrauchte. Im 20. Jahrhundert sollte sie dann mit dem von Marx prognostizierten Verfall der bürgerlichen Gesellschaft ihrem von den Massenmedien plakativ verdeckten Untergang entgegengehen. „Strukturwandel der Öffentlichkeit“: Das klang zunächst nüchtern und soziologisch, wie geschaffen für den pragmatischen Verstand der damaligen „skeptischen Generation“. Doch die These von Habermas war mehr als eine kühle Analyse! Sie war vielmehr auf Gesellschaftsveränderung angelegt. Als Variation auf die ältere These von Karl Marx u.a. vom Absterben des Staates sollte sie die jungen Wohlstandsbürger auf den Kampf für neue Ziele jenseits des Kapitalismus vorbereiten – so Volker Gerhardt.¹

Neu war aber eine solche angestrebte Verbindung von Theorie und Praxis mit dem Ziel eines „Strukturwandels“ – wenn auch in einem anderen Sinne – nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs auch in der Kirche nicht!² Die „Erfahrungen des Kirchenkampfes“ sollten doch in kirchliche Strukturen umgesetzt werden! Jedenfalls war die „Landesbekenntnissynode“ der „Bekennenden Kirche“ Nassau-Hessen 1946 dieser Meinung! „Wir müssen wieder den Weg zu einer rechten Kirchenordnung zurückfinden, wenn wir die Kirche recht ordnen wollen. Das unübertroffene Beispiel für uns ist die alt-hessische Kirchenordnung von 1566, die unter Philipp dem Großmütigen für die hessische Kirche ausgearbeitet und in Kraft gesetzt wurde... Wir wollen dies Erbe unserer Väter mit Dank wahrnehmen. Die Kirchenordnung von 1566 zeichnet sich vor den anderen reformatorischen Ordnungen durch eine genaue und ausführliche Schriftbegründung aus und gibt den gemäßigt lutherischen Charakter, den die Kirchen unserer hessischen Länder bis heute behalten haben, in deutlicher Weise wieder.“ Die „Eigenart“ der Kirchenordnung von 1566 wird „vor allem in ihrer ausführlichen Schriftbegründung“ gesehen. Ordnungsfragen sind Schriftfragen! Sie haben also einen hohen Rang! Ein Beispiel für ein solches „schriftgemäßes Ordnen“ der Kirche war die dann in Artikel 19 der „Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN) von 1949 versuchte Herleitung des Dekanats aus der Einheit des „Leibes Christi“ – das krasse Gegenteil zu der früheren (abwertenden) Einschätzung des Dekanats als „Briefkasten der Kirchenleitung“ oder als „organisierter Bedeutungslosigkeit“. Allerdings hatte auch in der Ordnung von 1949 das Dekanat als „Leib Christi“ wenig zu sagen! Es kam der BK vor allem darauf an, die „Strukturen“ mit den eigenen Leuten zu besetzen!

Von „Reformern“ wurde nun den Kirchen vorgeworfen, daß sie „ihr Hauptaugenmerk einer Theologie widmen, die lediglich stabilisierende Funktionen in bezug auf überlieferte Einstellungen erfüllt“, aber nicht die Theologie als ein „Instrument“ in Anspruch nehmen, das dem Glauben hilft, zu einer „vernünftigen“, d.h. Kirche und Gesellschaft verändernden Praxis zu kommen. Es unterbleibe so „eine spezifisch *kirchliche* Herausforderung der Theologie: sie zu nötigen, den überlieferungsorientierten Aspekt theologischer Forschung zu ergänzen durch Aufnahme gegenwartstypischer Fragestellungen und Methoden aus dem humanwissenschaftlichen Bereich“.

Genügt aber diese „Reform“ der Theologie, um Kirche und Pfarrer aus ihrer gesellschaftlichen Randexistenz herauszuholen? Oder ist die Annahme, die moderne wie die traditional orientierte Theologie besäße einen tiefgreifenden und beherrschenden Einfluß auf Struktur und Funktion des kirchlichen Apparats, eine Fehleinschätzung? „Die gegenwärtige Irrelevanz offizieller Theologie für den Bestand und das Funktionieren der Kirchenorganisation zeigt sich deutlich in der Einstellung der Masse der Kirchenmitglieder, die lediglich die volksskirchlichen Funktionen in Anspruch nehmen: Sie haben am Dogma samt seinen universitären wie homiletischen Ableitungen überhaupt kein Interesse. Sie haben Religion entdogmatisiert und auf eine besondere Art Ethik reduziert. Die gesellschaftliche Verwertung der Volkskirche, die allein den materiellen Boden für kirchliches Handeln bereitstellt, läßt keinen Raum für einen bedeutsamen theologischen Einfluß. Aber auch bei der kirchentreuen Minorität, die sich formell der Entdogmatisierung der Religion und der sozialen Vernutzung der Kirche widersetzt, besteht eine fast unüberwindliche Theologiesperre... Der Streit zwischen Universitätstheologie und Gemeindefrömmigkeit war ein Streit zwischen zwei ‚radikalen Minderheiten‘ innerhalb der kirchentreuen Minorität.“³ Das bedeutet: Die ohne Berücksichtigung der volksskirchlichen Situation unter den Vorstellungen einer falsch verstandenen Schrifttheologie geleistete Arbeit drängt Kirche und Pfarrer immer stärker in eine gesellschaftliche Randexistenz.

Läuft diese „Berücksichtigung der volksskirchlichen Situation“ aber nicht auf eine „technokratische Kirchenreform“ oder gar auf einen „technokratischen Integralismus ohne Theologie“ hinaus? Liegt nicht die Gefahr nahe, daß eine solche Kirchenreform auf die „Entwicklung einer Alternativpraxis“ verzichtet, die z.B. dem „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ im Sinne von Jürgen Habermas und der „Kritischen Theorie“ entspricht? Erschöpft sie sich nicht in einer „systemstabilisierenden Sozialarbeit“? Erfordert die genannte „Entdogmatisierung der Religion“ im Kontext einer „gesellschaftlichen Verwertung der Volkskirche“ nicht gerade eine Verstärkung des „seelsorgerlichen“ Handelns der Volkskirche über ein enges Gemeindeverständnis hinaus?

Weiter drängt sich die Feststellung auf, daß die „Schlüsselbegriffe“, die die Reformdiskussion beherrschten und weiter beherrschen, immer vielfältiger und damit unübersichtlicher geworden sind und werden. Damit wird aber auch ein Mangel an klaren Zielvorstellungen offenbar. In vielen Fällen ist ein (verabsolutierter) Handlungs- bzw. Änderungswille der einzige gemeinsame Nenner der verschiedenen Reformvorschläge: „Es muß auch in der Kirche anders werden“! Über das „Wie“ gehen die

Ansichten aber zum Teil völlig auseinander. Auffällig ist ferner, daß die tatsächlich von der Kirche geleistete Arbeit hinter Grundsatzbetrachtungen zurückbleibt und zuweilen negativistisch abgewertet wird. Zwei Einsichten galt/ gilt es mühsam zu verarbeiten: Bei allen Überlegungen zum Thema „Kirchenreform“ ist zwischen der „Institution“ Kirche und ihren jeweiligen „Organisationsformen“ zu unterscheiden. Reformen müssen sich auf die jeweilige Organisation unter Beachtung des gegebenen Institutionsrahmens beziehen. Es gilt, die der Kirche in unserer Gesellschaft zugestandenen „Funktionsbereiche“ mit dem theologischen Auftrag der Kirche ins Benehmen zu setzen. Genau so wichtig ist die andere Einsicht: Die Frage nach der Struktur der Kirche ist primär eine Frage des hauptamtlichen Dienstes, des sogenannten „Apparates“. Mit anderen Worten: Das Funktionieren einer Organisation hängt in erster Linie vom Funktionieren der Funktionäre und nicht von den Mitgliedern der Organisation ab!⁴

Hier beginnen dann weitere Probleme! Die „Funktionäre“ seien, so wird nicht erst heute behauptet, durchweg falsch ausgebildet! So hieß es z.B. um 1970: „Zweifelloso waren die Schüler Bultmanns und die der historisch-kritischen Theologie hochqualifizierte Altphilologen, die die Auslegung griechischer Bibeltexte beherrschten. Doch im Bereich der Therapie (Seelsorge) und der Sozialisation (Einübung von Sozialtechniken) sind sie Dilettanten, die sich die gegenwärtige Gesellschaft nicht mehr leisten kann... Die gegenwärtige theologische Ausbildung bereitet den Kirchenfunktionär auf seine tatsächlichen Berufsfunktionen völlig unzureichend vor“, was aber nicht nur ein „rein ausbildungstechnisches Problem“ sei, sondern eher ein „gesellschaftliches“ und „politisches“.⁵

„Es muß auch in der Kirche anders werden!“ Trotz der Fülle von Ausschüssen und Arbeitssitzungen, der Flut von Publikationen mit Reformvorschlägen, Memoranden und Proponenden um 1970 wurde noch nach 2000 gefordert, die „stecken gebliebenen Reformprojekte der 70er Jahre“ unter veränderten gesellschaftlichen, ökonomischen und auch ekklesiologischen Bedingungen gegen „Blockierungsaktivitäten“ und „Mikropolitik des Machterhalts“, gegen eine Denunziation als „verdeckte Haushaltsdebatten“, gegen „theologische Unfähigkeit zur Reform“ durch eine „funktionale Konvergenz existenz- und dialektisch-theologischer Traditionen“ auf evangelischer und einen ebenfalls „empirieresistenten neoaristotelischen Diskurs“ auf katholischer Seite sowie gegen den Vorwurf, „die Kirche an die Wirtschaft verkaufen zu wollen“, erneut auf den Weg zu bringen. Was die genannten „Signalwörter“ im einzelnen bedeuten, muß hier offen bleiben. Gemeinsam signalisieren sie: „Ecclesia semper reformanda“ als Dauerbeschäftigung der Kirchen mit sich selbst!

„Säkulare“ Kirchenreligion als Reformziel?

Betrachtet man die Inhalte und Themen, mit denen sich z.B. Synoden und Kirchenvorstände heute beschäftigen, so fällt schon seit geraumer Zeit eine Verschiebung der Gewichte von der Dogmatik zur Ethik auf. Genauer: Vor allem im Gefolge einer Politisierung tritt jetzt eine enorme Moralisierung in den Vordergrund. Ein Beispiel dafür ist die zunehmende Bereitschaft zu öffentlichen und plakativen Bußbekenntnissen für alle möglichen Taten und Untaten in der Vergangenheit nicht nur im Raum der Kirche, sondern auch im politischen Bereich, was z.B. Hermann Lübke⁶ als Zeichen einer um sich greifenden „Zivilreligion“ versteht. Auch wenn die westliche Gesellschaft den Eindruck erweckt, sich in ihrer Mehrheit von Kirche und Religion zu verabschieden: Areligiös ist sie dennoch nicht geworden. Allerdings wird eine zivilreligiös buchstabierte „Rechtfertigung“ schnell moralisiert! Denn: Löst man die Rechtfertigungslehre aus ihrem theologisch-kultischen Zusammenhang, kann sie beliebiger Transformation fähig werden, wobei das Aufrichtende und Tröstende der biblischen Bußpredigt oft verloren geht und die Moral als Rechtfertigung vor der Gesellschaft in einem Dauertribunal „moralistisch“ wird. Wer das Rechtfertigungsverlangen „ubiquisiert“, ist nur zu oft vom utopischen Glauben an die Herstellbarkeit einer innerweltlichen Perfektibilität des Menschen geleitet, vom Glauben an eine mögliche innerweltlich-säkulare Theophanie des Menschen.

Erinnert sei noch einmal an Johannes Groß⁷: „Es ist typisch für unsere Nation, daß sie die theologisch besessenste der Christenheit ist. Durch die konfessionelle Auseinandersetzung seit der Zeit der konfessionellen Spaltung ist sie in extremer Weise theologisch geprägt worden... Jede Frage kann bei uns mit Leichtigkeit zu einer prinzipiellen Frage gemacht, in den Rang einer Überzeugung erhoben werden.“ Dann ist von dem Spannungsreichtum der biblischen Überlieferung und der Symbolwelten des christlichen Glaubens in der Verkündigung der Kirchen nicht mehr viel zu spüren. Intellektuelle Redlichkeit und theologischer Ernst wird dann z.B. durch antibürgerliche Distanzlosigkeit und moralisierender Dauerappell abgelöst. Der Zweck des Lebens wird dann in der Erfüllung gegenwärtiger Be-

dürfnisse gesehen, angetrieben von dem Glauben, daß man Bedeutung nur erlangt, wenn man sich selbst bedeutend empfindet. „Dieses Dasein im Augenblick, zu dem die glückversprechenden Wohlstandstherapeuten landauf, landab raten, bedarf keiner historischen Versicherung mehr. Moralisch erlaubt es uns eine individualistische Ausrichtung des Lebens, die voraussetzungslose Selbstverwirklichung... Erlöst von dem inneren Zwang, uns in größere Zusammenhänge einordnen zu müssen, können wir sein, was wir wollen. Erstmals haben wir die Chance, als Dilettanten gesellschaftlich anerkannt unser Glück zu machen, an der Börse, auf dem Kunstmarkt oder in der Politik. Und das alles verbunden mit dem Versprechen freier Persönlichkeitsentfaltung“⁸, bei der an die Stelle der analytisch vernünftigen die moralisierende Darstellung und Beurteilung rückt. „Das Kreuzworträtsel im Fernsehformat [Günter Jauch: ‚Wer wird Millionär?‘] trifft den Nerv der Zuschauer, weil es ihnen die Möglichkeit gibt, sich selbst zu bewundern“ (ebd.).

Nun hat Friedrich Schleiermacher in seinen *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* 1799, wie erwähnt, gerade die Autonomie des Religiösen betont und Religion strikt von Metaphysik und Moral unterschieden. Im deutschen Protestantismus hat er damit schon im 19. Jahrhundert nur wenige Nachfolger gefunden. Gerade bei den religiös Konservativen setzte sich eine Moralisierung christlicher Symbole durch, gespeist aus antimodernistischen Affekten gegen eine als unsittlich und amoralisch empfundene bürgerliche Gesellschaft. Nicht nur Margot Käßmann hat die Traditionen dieses Moralprotestantismus beerbt. „Wer zwischen Religion und Moral nicht zu unterscheiden weiß und in der Verkündigung des Evangeliums primär auf moralische Kommunikation setzt, zahlt langfristig einen hohen Preis. Nicht ohne Narzißmus hat Margot Käßmann das Mißverständnis gefördert, daß der Pfarrer – doch – ein irgendwie besserer Mensch und Christ sei. Aber er oder sie ist es nicht, trotz allen gegenteiligen Erwartungen der Leute. Auch im Blick auf Moral-Ikonen gilt eben das Bilderverbot: Du sollst dir kein Vorbild machen.“⁹

Kritik an Moral-Ikonen

Kritik an der Kirche und den Pfarrern ist heute modern! Es gibt aber auch viele gute Ratschläge, was die Kirchen, was Pfarrer und Pfarrerrinnen tun sollen! Zum Beispiel die Forderung einer Konzentration auf das „Notwendige“, auf das „Kerngeschäft“ der Religion. So „betet“ der Zürcher Kabarettist Franz Hohler:

*Lieber Gott
ich bitte dich sehr
hab Mitleid mit mir
ich bin ein armer Hund
denn ich bin Pfarrer
und bin umstellt von Menschen
die es gut meinen
und die alle wissen, was ich zu tun hab
ich sollte den alten Leuten sagen
warum sie getrost sein sollen
und den jungen
warum sie empört sein sollen
und ich sollte lächelnd
am Bazar Kuchen essen
und Kaffee trinken und Hände schütteln
während die Dritte Welt an den Grenztoren steht
und über die Berge steigt
durch die Flüsse schwimmt
aus Verzweiflung und Hoffnung
und wenn ich darüber predige
und über die brennenden Asylantenheime
ärgern sich Kirchpfleger und Bazartanten
und wenn ich nur Psalmen lese im Altersheim
ärgern sich engagierte Christen
und wenn ich mich
zu den Engagierten setze*

*meckern die Altersheime
 ‚Wo bleibt der Herr Pfarrer?‘
 und wenn ich die Botschaft dann wörtlich verstehe
 um Himmels willen, wörtlich
 und die Kirche öffne
 für die in Not sind
 dann werde ich weggewählt von der Mehrheit
 die nicht in Not ist...
 Lieber Gott
 Ich bitte dich sehr
 Hab Mitleid mit mir
 Ich bin ein armer Hund
 Ich bin Pfarrer.
 Amen.*

Wer so betet wie dieser Kabarettist, der schimpft nicht. Der leidet, sucht, erwartet, erhofft etwas – zumindest zwischen den Zeilen. Wer so betet, der fragt auch die Kritiker, ob die Vielzahl ihrer oft auch gegenläufigen Wünsche nicht auch eine wichtige Ursache für den dann beklagten „Pluralismus“ ist?

Kultur der Beständigkeit

Wer z.B. ideaSpectrum liest, stellt bald fest, daß Gott – antiker Tradition gemäß – gerne Mathematik treibt. Das Zählen ist seine (und seiner hiesigen „Verwalter“) Lieblingsbeschäftigung. Und: Wie oft stellt Gott (und auch seine hiesigen Verwalter) dabei fest, daß die „nicht-bibeltreuen“ (meist landeskirchlichen) „Liberalen“ auf der Verliererstraße sind: Den Landeskirchen laufen die Mitglieder davon. Demgegenüber sei auf ein „Goldenes Wort“ des früheren Göttinger Praktischen Theologen und Systemikers Wolfgang Trillhaas (1903-1995) hingewiesen: „Im Reich Gottes wird nicht gezählt, sondern gewogen.“ Der frühere Braunschweigische Landesbischof und Erlanger Kirchenhistoriker Gerhard Müller¹⁰ stellt fest: „Es kommt nicht auf Zahlen an. Sie sind kein Beweis für das Wirken des Heiligen Geistes. Es kommt darauf an, daß uns in der Kirche Gott nahe kommt. Deswegen bemühen wir uns um gute Gottesdienste und Amtshandlungen, um gute Seelsorge und gute Pädagogik. Auch das Wort des Juristen Otto Depenheuer (geb. 1953): ‚Die Auflösung der Urteilskraft in die Zahlengläubigkeit‘ sollte uns hellhörig machen.“¹¹ Immanuel Kant hat eine ‚Kritik der Urteilskraft‘ geschrieben. Er hätte sich das offenbar sparen können. Die heutigen Entscheidungen hängen von ‚Stimmungsbarometern‘ ab. Da blamiert man sich, wenn man nicht schnell auf die neueste Stimmung einschwenkt. Zählen wir nur noch? Kommt es uns nicht mehr darauf an, ob etwas richtig oder falsch ist? Stimmungen schwanken bekanntlich mehr als schnell. Zählen wir statt zu urteilen?... Wo nicht das Wort Gottes reichlich unter uns wohnt, sondern die Meinung, daß wir die Welt retten müssen, der darf sich nicht wundern, wenn Menschen verärgert den Gottesdienst verlassen, weil sie wissen, daß sie damit heillos überfordert sind. Wie sollen wir ein Erdbeben vermeiden? Ein solches war bekanntlich die Ursache für die Katastrophe in Japan, die wir erlebt haben. Und dann sollen oder wollen wir ‚die Schöpfung bewahren‘?: So Gerhard Müller. „Von Schleiermacher läßt sich viel über die Selbstständigkeit der Religion gegenüber metaphysischen Weltdeutungen und moralischen Normen lernen. Frömmigkeit, so der Berliner Prediger 1799, sei kein Wissen oder Handeln, sondern ein ursprüngliches Gefühl, in dem sich die elementare Abhängigkeit von Gott erschließe. Den christlichen Erlösungsglauben mit Moral gleichzusetzen verfälsche das Evangelium. Es sei kein Programm zur Selbstverbesserung des Menschen und seiner Welt. Vielmehr bezeuge es jene Gnade, die innerlich zerrissene, entfremdete Sünder von Angst und Schuld freimache.“¹²

Denkender Glaube

Die Frage nach der Struktur der Kirche, so sagten wir, ist primär eine Frage des hauptamtlichen Dienstes, des sog. „Apparates“, eine These, die für ein laikales, „ehrenamtlich“ verortetes „protestantisches Gewissen“ schon für Aufregung sorgt. In diesem Zusammenhang spielt auch die beginnende Ablösung offenbarungstheologischer Pfarrmodelle hin zu einem funktionalen Berufsverständnis eine wichtige Rolle. „Theologisch gesprochen wird die ‚Kommunikation des Evangeliums‘ immer nur dann gelingen können, wenn die Inhalte der Botschaft ‚in, mit und unter‘ den aktuellen, zeit- und

raumbedingten Lebensbezügen entfaltet werden. Insofern unterliegt Theologie als Wissenschaft niemals einem Selbstzweck, sondern der funktionalen Bestimmung, angemessene Erklärungsmodelle für die Wirklichkeit zu entwerfen. *Kommunikation des Evangeliums* setzt immer die *Verstehbarkeit des Evangeliums* unter den aktuellen Wirklichkeitsbezügen voraus. Dies zu leisten, bleibt die Aufgabe der Theologie.“¹³

Daß bisher vor allem „hermeneutische“, d.h. verstehend – deutende, von historischer Kritik unterstützte Zugangsweisen die entscheidende Rolle bei der Interpretation der Ereignisse und Texte gespielt haben, liegt auf der Hand. Dies hat neben historischen Gründen auch solche wissenschaftstheoretischen Charakters. Auch Gründe des öffentlichen Diskurses über „Religion“ spielen eine wichtige Rolle. Daß es auch andere Zugangsweisen gibt, sei ausdrücklich erwähnt: Genannt seien z.B. die Tiefenpsychologische, die Fundamentalistische, die Sozialgeschichtliche und Materialistische, die Feministische und die Narrative Bibelauslegung sowie das biblische Rollenspiel (Biblidrama). Weiter gibt es Bibelauslegung durch Musik und bildende Kunst. Bibelauslegung findet auch statt im jüdisch-christlichen Dialog und auch in ökumenischen Dokumenten. Im Unterschied z.B. zum Islam hat die evangelische und zunehmend auch die katholische Theologie die historische Erforschung der biblischen Texte zugelassen und vor allem auf Seiten des Protestantismus sogar kräftig gefördert. Die in den Bibeltexten vorausgesetzte „Wirklichkeit“ wird dann mit Mitteln der als exemplarisch „wissenschaftlich“ geltenden historischen Kritik bestimmt, deren Wirklichkeitsbegriff sich bekanntlich ausschließlich an wiederholbaren und überprüfbaren Daten orientiert. Wie steht es unter diesen Verstehensbedingungen dann z.B. mit dem Glauben an die Gottessohnschaft Jesu? Wir müssen sagen und begründen, was wir unter diesen Verstehensbedingungen unter (auch „religiöser“) „Realität“ im Unterschied zu „empirischer Wirklichkeit“ verstehen. Wie können wir das tun?

Wir können vormodern-evangelikal reagieren und einfach das „wörtliche“ Verständnis der Bibel ins Feld führen. Wir finden dieses auf unterschiedlichem Niveau z.B. bei den „Evangelikalen“. Hier wird die Überzeugung von der absoluten Glaubwürdigkeit der Bibel vor allem mit dem Schriftverständnis Jesu begründet, wie wir es in den Evangelien finden. Jesus habe das Alte Testament als einen vertrauenswürdigen Bericht über geschichtliche Tatsachen verstanden. Und Jesu Bibelverständnis sei für Christen doch absolut bindend und verpflichtend. Zudem spreche das Neue Testament selbst an einigen Stellen von der Inspiration und Glaubwürdigkeit alttestamentlicher Texte. Außerdem seien die Evangelisten Augenzeugen der Taten Jesu gewesen oder hätten direkt auf solche zurückgreifen können.

Wir können aber auch vormodern-katholisch reagieren, wie es z.B. Papst Benedikt XVI. in seinem Jesus-Buch getan hat. Die Argumentation lautet im Grunde: Die katholische Kirche hat von Anfang an die beste Philosophie und damit auch Theologie gehabt. Und aus diesem theologisch-philosophischen Ansatz werden dann auch „historische“ Konsequenzen gezogen, die dann auf eine (wie auch immer geartete) „historische Kritik“ treffen. Neu ist das nicht, wenn man z.B. an Ignaz von Döllingers und Carl Josef Hefeles historische Kritik am I. Vaticanum (Unfehlbarkeitsdogma) von 1870 denkt.

Wir können auch „modern“ reagieren und nach dem Muster des Philosophen Immanuel Kant zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Wissen und Glauben unterscheiden und von der praktischen Vernunft her dann den Glauben dem Wissen vorordnen. Die Ethik kommt dann vor die Dogmatik! Dies ist dann der Ausweg der „Liberalen Theologie“ eines Albrecht Ritschl und Adolf (von) Harnack.

Um aus „historischen Fallen“ herauszukommen, stimme ich eher der neueren „pragmatischen“, vor allem auch an „religiöser Sprache“ interessierten Religionsphilosophie (z.B. Robert Cummings Neville, Hermann Deuser) zu, die davon ausgeht, daß das Verstehen des biblischen Zeugnisses auch von bestimmten (sprachlichen) Rahmen abhängig ist. Ein Beispiel: Während das Reden von „Auferstehung“ zur Zeit der frühen Christen noch „plausibel“ war, ist dies für heutige Zeitgenossen, die von der grundlegenden Unterscheidung zwischen „Glaube“ und „Wissen“ ausgehen, nicht mehr einfach vorzusetzen. Es gilt nun, die Zeitgenossen darauf aufmerksam zu machen, daß Glaube und Wissen auf einen gemeinsamen Rahmen angewiesen sind. „Wissen“ im Vollsinn des Wortes ist mehr, als man wiegen, messen und betasten kann. Und „Glaube“ ist nicht einfach das Fürwahrhalten von irgendwelchem (auch als „wissenschaftlich“ ausgegebenen) „Hokuspokus“. Es gilt, seine „Plausibilität“ aufzuzeigen, was nicht einfach heißt, ihn naturwissen-

schaftlich oder historisch zu „beweisen“. Verstehen wir unter „Wissenschaft“ lediglich dasjenige Wissen, das durch messende Verfahren erworben wird, müssen wir sagen: „Neben diesem wissenschaftlichen Wissen gibt es noch andere Weisen des Wissens, die für uns sogar gewichtiger sind. Dazu gehört an erster Stelle unser gelebtes Selbstverständnis mitsamt unseren lebensweltlichen Erfahrungen und lebensleitenden Überzeugungen.“¹⁴ Etwas anders formuliert: Wir müssen wieder lernen, zwischen „Realität“ und „empirischer Wirklichkeit“ zu unterscheiden! „Realität“ kann nicht an bloßer Gegenständlichkeit gemessen oder auf diese reduziert werden. Und zur „Realität“ gehört auch der biblische Gott!

Das ist auch für die Sprache wichtig! Schon die Erschließung von „empirischer Wirklichkeit“ bedarf der übertragenen Rede. Mathematische Formeln genügen nicht. Weiter: Eine Verständigung mit mir selbst bedarf ebenfalls vorrationaler Bilder. Und: Religiöser Glaube wird ebenfalls durch übertragene Redeformen getragen. Jeder, nicht nur der „Religiöse“, braucht Bilder! Kurz: Wissen ohne Glauben ist ebenso haltlos wie Glaube ohne klärendes Wissen dessen, was geglaubt wird. Wir wollen daran erinnern, daß jenseits „wissenschaftlicher“, heute meistens an „naturwissenschaftlichen“ Modellen orientierter Forschung nicht das freie Feld des wilden Mutmaßens beginnt, sondern daß auch dort die Sorgfalt des Denkens, der Wahrnehmung und des Unterscheidens unbedingt notwendig ist. „Auch wer die Religion und das Christentum bekämpfen und zum Atheismus bekehren möchte, sollte seine Gegner erst studieren und dann polemisieren“ – so zu Recht Richard Schröder (ebd.). „Die Frage, was ist der Mensch, wer sind wir? läßt sich mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht hinreichend beantworten. Das spricht nicht gegen die Naturwissenschaft, wohl aber gegen den Wahn, ihr eine Allerklärungskompetenz zuzuschreiben. Auch Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit, Schuld und Vergebung sind in unserer Lebenswelt von großer Bedeutung, aber für Naturwissenschaften schlechterdings unzugänglich.“

Hermann Deuser¹⁵ hat hier als zentrales Stichwort „*Denkender Glaube*“ eingeführt: „Es ist die Gott-Rede, in der die ‚göttlichen Dinge‘ [‚divine matters‘] auftreten... Die Präsenz des Göttlichen geschieht vermittelt, und diese Vermittlung gehört wesentlich zum Begriff der ‚göttlichen Dinge‘. In dieser Perspektive kann die Theologie den christlichen Glauben betont und treffend als ‚denkenden Glauben‘ charakterisieren. Das heißt, der Glaube ist nicht versetzt in ein ansonsten unzugängliches Jenseits, sondern der Glaube vermittelt, bezeugt und denkt die vorausliegende Wirklichkeit der ‚divine matters‘ unter und in den vollständigen Bedingungen dieses Lebens. ‚Denkender Glaube‘ ist demnach eine begründete Bestimmung für die menschliche Reaktionsform auf die göttliche Wirklichkeit und Wahrheit – und bezeichnet damit zugleich den Ursprungsakt der Theologie. Denn jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der divina veritas, den ‚göttlichen Dingen‘, zieht die betroffenen Menschen als glaubende und denkende in diesen Wirkungsbereich hinein. Deshalb wird jeder Glaube wie von selbst theologisch...“

Von hier aus läßt sich auch die Frage einer „neuen theologischen Methode“ im Blick auf eine Beachtung empirischer Ergebnisse z.B. bei Fragen nach dem Pfarrberuf in ihrer Dringlichkeit erkennen. Zur Problemgeschichte wird hier angemerkt: „Bis zum Ende des letzten Jahrhunderts stand vor allem die Frage nach der Deutung von dem, was unter dem Begriff ‚Pfarrberuf‘ zu verstehen sei und wie ‚Theoriemodelle‘ (z.B. Professionstheorien) anzuwenden seien, im Vordergrund. Neuerdings brechen verstärkt empirische Befunde in die Orientierung der Berufsgruppe ein. Dieser methodische Wechsel von Deutung bzw. Interpretation (hermeneutischer Ansatz) zu einer empirischen (Erst-)Zugangsweise offenbart zugleich eine viel grundlegendere Diskussion um die evangelische Theologie im Allgemeinen. Es geht um die Frage nach der Leitmethode in der evangelischen Wissenschaft und deren Praxisanwendung. Beginnend mit den Kirchenmitgliedschafts-Untersuchungen Anfang der 1970er Jahre halten die Methoden der empirischen Sozialforschung zunächst Einzug in die Praxisseite der Theologie und Kirchenorganisation. Empirische Zugänge zu theologischen Themen werden seither immer stärker auch in den wissenschaftlichen Fokus genommen. Hermeneutik als Leitmethode evangelischer Theologie hat sich ihre Leitrolle durch die Ablösung der historisch-kritischen Methode seit den 1920er Jahren erkämpft. Im 21. Jh. verliert sie an Bedeutung, wenngleich Unmengen hermeneutischer Deutungen ‚produziert‘ werden...“¹⁶

Beckers Fazit: „Erst die empirische (Selbst-)Analyse ermöglicht es, die vielfältigen eigenen als auch die fremden Anforderungen, Wünsche und Erwartungen an die pastorale Arbeit präziser sowie zeitbewußter in den Blick zu nehmen. Erst empirische Messungen innerhalb der Theologie(n), der Kirchen und der Pfarrberufe werden zukünftig befähigen, die veränderte (Pfarrberufs-)Wirklichkeit an-

gemessen wahrzunehmen. Hermeneutische Interpretationen innerhalb der Theologie, die keine empirischen Daten vorauslaufend erheben, müssen demnach zu gänzlich willkürlichen Deutungen kommen...“

Gerade ein derart auch empirische Analysen einbeziehender „Denkender Glaube“ als menschliche Reaktionsform auf die göttliche Wirklichkeit und Wahrheit zieht die betroffenen Menschen als glaubende und denkende in diesen Wirkungsbereich hinein. Deshalb kann er sich nicht im Lehrhaft-Dogmatischen einnisten. Es geht vielmehr um einen „seelsorgerlich“ gewendeten „denkenden Glauben“, der sich z.B. nicht in einer „verkündigenden“ Seelsorge, aber auch nicht in einer eher psychoanalytisch begründeten „beratenden“ Seelsorge erschöpft.

Statt einer Neuauflage eines „Streites der Fakultäten“ sei hier zustimmend Hans G. Ulrich¹⁷ zitiert: „Es ist dem Programm der Reformdekade eingeschrieben, daß das Evangelium zur Mitteilung kommen soll. Hier muß nicht zuletzt vor allem eben die empirische Kirche sichtbar werden, in der Menschen tagtäglich und überall in den Gemeinden diese Mitteilung des Evangeliums praktizieren. Wie diese empirische Kirche mit all den Inhalten, die das Evangelium enthält, präsent wird und präsent bleibt, wird entscheidend dafür sein, in welcher Weise von einer *evangelischen Kirche* zu reden ist, die sich nicht nur dort fassen läßt, wo sie zum Reformprogramm wird. So ist nicht zuletzt die Frage entscheidend, wie in dem angezeigten Reformprozeß eben diejenige empirische Kirche vorkommt, um deren Reform es geht.“

Allerdings brauchen empirischer und hermeneutischer Ansatz keine „feindlichen Brüder“ zu sein! Für beide ist z.B. „Sprache“, für beide sind auch „Bilder“ unabdingbar. Die Erschließung von „empirischer Wirklichkeit“ bedarf auch der übertragenen Rede, bedarf vorrationaler Bilder. Gerade bei unserem Plädoyer für eine stärkere Beachtung einer empirisch-konstruktiven Methode für Theologie sei nochmals daran erinnert, daß jenseits „wissenschaftlicher“, heute meistens an „naturwissenschaftlichen“ Modellen orientierter Forschung nicht einfach das freie Feld des wilden Mutmaßens beginnt, sondern daß auch dort die Sorgfalt des Denkens, der Wahrnehmung und des Unterscheidens unbedingt notwendig ist. Gleichzeitig sei aber noch einmal daran erinnert, daß rein hermeneutische, auf die vorauslaufende Erhebung empirischer Daten verzichtende Interpretationen innerhalb der Theologie schnell bei willkürlichen Deutungen enden und die Kirche, auf die sie sich beziehen, immer gleich mit erfinden. Auch als „Kirchentheoretiker“ ist Ernst Lange (1972) noch nicht überholt: „Eine ‚blinde‘ kirchliche Praxis und eine ‚leere‘ theologische Theorie treten immer weiter auseinander, vermittelt nur noch im Leiden der Pfarrer, die beides nicht mehr miteinander verbinden können... Die Theologie muß sich .. erneut als Theorie kirchlicher Praxis verstehen. Ihr eigentlicher Gegenstand ist die gegenwärtige Kirche, das gegenwärtige Christentum.“¹⁸ Und dazu gehört z.B. eine gemeindenahе, Geistliches und Weltliches umfassende und miteinander verbindende „Seelsorge“ von Mensch zu Mensch, die sich nicht in einer „verkündigenden“ Seelsorge erschöpfen, aber auch nicht in einer eher psychoanalytisch begründeten „beratenden“ Seelsorge mit ihrer z.B. durch Eigensprache und eigene „Gürtel“ („Dans“) abgesicherten, fast autonomen „Profession“ auch jenseits der auf Initiative Niemöllers bzw. der BK in Form eines „Kollektivbischofs“ institutionalisierten „Geistlichen Leitung“ („Leitendes Geistliches Amt“ als ein allein aus Geistlichen bestehendes, [de jure zwar nur] „beratendes“, de facto aber nicht nur die „Pfarrpersonalien“ fest im Griff haltendes Gremium) aufgehen darf. Gemeint ist eine Seelsorge jenseits einer „Beratungs-, Beplanungs- und Betreuungsherrschaft“ (Helmut Schelsky), die sich z.B. im Sinne linksbarthianischer BK-Theologie und einer Freud auch als Marx-Ersatz benutzenden Psychoanalyse durchführen läßt. Interessant ist, daß der (faktisch eine „Nebenregierung der Kirchenleitung darstellende“) „Landesbruderrat Nassau-Hessen“ der BK – obwohl diese Gruppe seit 1947 in der EKH die Macht hatte – erst am 12. Juli 1972 (!) aufgelöst wurde. Interessant ist auch, daß nach Kriegsende vor allem die jüngeren Kräfte in der BK Nassau-Hessen für Pfarrer Lic. Otto Fricke als den neuen Bischof votierten. Sie ahnten aber nach eigenem Bekunden nicht, „wie stark der Widerstand gegen die BK war, und mußten froh sein, mit der Autorität des Namens Niemöller gewissen kirchenpolitische Kräfte und Mächte vorübergehend zurückzudrängen“ – so der spätere Frankfurter Propst Karl Goebels. Niemöller war also „zweite Wahl“!

Abschließend weise ich gerne auf Gerhard Schmidchens¹⁹ Umrisse einer „dritten Aufklärung“ hin: „Rationalistische Aufklärung verschiebt religiöse Probleme und Motive in den Bereich von Institutionen, die zu deren Behandlung ungeeignet sind. Religiöse Denkformen und Anliegen wurden in das politische System hineinsäkularisiert. Je mehr religiöse Fragen das politische System an sich zieht, desto unaufgeklärter wird der gesellschaftliche Zustand sein... Verdrängen wir Religion, so besteht die

Gefahr, daß wir ihr eines Tages zum Opfer fallen. Falsch institutionalisiert wird Religion zu einem Risiko für die humane Entwicklung der Gesellschaft.“

Anmerkungen:

- 1 Volker Gerhardt, Der lange Abschied vom Marxismus, in: DIE WELT 11.2.2012, S. 7.- Vgl. Reinhard Mohr, Die Rückkehr der Salonlinken, in: DIE WELT 3.3.2012/ Die Literarische Welt Nr. 9/2012, S. 1f.- Odo Marquard, Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse, Köln 1987 (Schriftenreihe zur philosophischen Praxis, Bd. 3).- Imanuel Geiss, Die Habermas – Kontroverse. Ein deutscher Streit, Berlin 1988.- Ders., Der Hysterikerstreit. Ein unpolemischer Essay, 1992.
- 2 Vgl. Karl Dienst, Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen ‚Staatsumbruch‘ (1918) und ‚Nationaler Revolution‘ (1933). Ursachen und Folgen, Frankfurt a. M. 2011 (THEION Bd. XXV).- Ders., Evangelische Kirche zwischen Dienstleistung und Dogmatik. Eine Reformgeschichte evangelischer Landeskirchen, Frankfurt a. M. 2011 (Empirie und Kirchliche Praxis [EuKP] 12).- Ders., Kirchenreform als Strukturreform. Die Kirche muß anders werden: Aber wie? Frankfurt a. M. 2011 (THEION XXVIII).
- 3 Edmund Weber, Die Forderung nach Auflösung der Kirchenorganisation, in: Menschlich sein – mit oder ohne Gott? Hg. von Jens Marten Lohse, Stuttgart u.a. 1969, S. 108-121; hier S. 108f.
- 4 Vgl. Karl Dienst, Karl-Wilhelm Dahm, Reinhard Brückner, Aufgabe und Struktur der Gemeinde heute. Erwägungen zu einer mittelfristigen Konzeption der Kirchenreform, Frankfurt a. M. 1969 (Schriften der Ev. Akademie Arnoldshain; Heft 80).- Vgl. ferner: Karl Dienst, Kirchenreform und Funktionale Kirchentheorie in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN). Einige historische Aspekte, in: Hessisches Pfarrblatt 2/ 2012, S. 33-40.
- 5 Ulf Häbel, Monika vom Rath, Dieter Reitz, Helge RichterFritz Strub, Überlegungen zum Gruppenpfarramt, in: Neue Gemeindemodelle. Hg. von Normann Hepp, Wien/ Freiburg/ Basel 1971, S. 83-96 (Theologie Konkret, hg. von Ferdinand Klostermann und Norbert Greinacher).
- 6 Hermann Lübke, Ich entschuldige mich. Das neue politische Bußritual, Berlin 2001.
- 7 Johannes Gross, Die Misere der öffentlichen Gefühle. Vortrag am 7.12.1979 auf dem Herrenabend der Berliner Handels- und Frankfurter Bank in Frankfurt/M. Manuskript.
- 8 Thomas Rietzschel, Die Stunde der Dilettanten. Wie wir uns verschaukeln lassen, Wien 2012, S. 242.
- 9 Friedrich Wilhelm Graf, Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011, S. 72f.
- 10 Gerhard Müller, in: Mitteilungsheft des Thüringer Pfarrvereins Oktober-Dezember 2011, S. 4-22.- Vgl. auch Ders., Theologia semper reformanda? Evangelische Theologie am Scheideweg, in: Deutsches Pfarrblatt (DtPfBl) 112. Jg., Heft 3/2012, S. 168ff.
- 11 Otto Depenheuer, Zählen statt Urteilen. Die Auflösung der Urteilkraft in die Zahlengläubigkeit, in: Glanzlichter der Wissenschaft. Ein Almanach, hg. vom Deutschen Hochschulverband, 2010, S. 7-13.
- 12 Graf, Kirchendämmerung (wie Anm. 9), S. 73f.
- 13 Dieter Becker, Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie, Frankfurt a. M. [2007] 2010 [Empirie und kirchliche Praxis; Bd. 3).- Pfarrberufe zwischen Theorie und Praxis. Pastorale Berufstheorien im Widerstreit mit der empirischen Berufswirklichkeit, in: Deutsches Pfarrblatt (DtPfBl) 108, 2008, S. 524-530.
- 14 Richard Schröder, „Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen“, Freiburg i.Br. 2008.
- 15 Hermann Deuser, Kleine Einführung in die Systematische Theologie, Stuttgart 1999, S. 18f. (Reclam Univ.-Bibl. Nr. 9731).
- 16 Dieter Becker, Arbeitszeiten im heutigen Pfarrberuf. Empirische Ergebnisse und berufssoziologische Erkenntnisse, in: Deutsches Pfarrblatt (DtPfBl) 110, Heft 2/2010, S. 80-85; hier S. 80.
- 17 Hans G. Ulrich, Kirche der Freiheit, Kirche im Aufbruch – Reform als Klärungsprozeß, in: Kirchliche Zeitgeschichte 23, 2010, Heft 2, S. 482-519; hier S. 519.
- 18 Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, München 1981.
- 19 Gerhard Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist, München 1979, S. 204.

LITERATURVERZEICHNIS

- Becker, Dieter,
Arbeitszeiten im heutigen Pfarrberuf. Empirische Ergebnisse und berufssoziologische Erkenntnisse, in: Deutsches Pfarrblatt (DtPfBl) 110, 2010, Heft 2, S. 80-85.
- Becker, Dieter,
Kirche als strategische Herausforderung, Frankfurt a. M. 2003.
- Becker, Dieter,
Kirchentheorie. Geschichte und Anforderungen eines neueren theologischen Begriffs, in: Pastoraltheologie (PTh) 96, 2007, S. 274-290.
- Becker, Dieter/ Dahm, Karl-Wilhelm/ Erichsen-Wendt, Friederike,
Arbeitszeiten im heutigen Pfarrberuf – Empirische Ergebnisse und Analysen zur Gestaltung pastoraler Arbeit, Frankfurt a. M. 2009 (Empirie und kirchliche Praxis [EuKP]; Bd. 5).
- Becker, Dieter/ Dautermann, Richard,
Pfarrberuf im Wandel, Frankfurt a. M. 2001.
- Becker, Dieter/ Höhmann, Peter (Hg.),
Kirche zwischen Theorie, Praxis und Ethik. Festschrift zum 80. Geburtstag von Karl-Wilhelm Dahm, Frankfurt a. M. 2011.
- Berger, Peter/ Luckmann, Thomas,
Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 1969.
- Brakelmann, Günter, Die Kirche als Ersatzpartei?, in: Argumente für Frieden und Freiheit, Melle 1983, S. 55-61.
- Brakelmann, Günter,
Evangelische Kirche im Entscheidungsjahr 1933/1934: Der Weg nach Barmen. Ein Arbeitsbuch, Berlin 2010 (Zeitsangabe. Schriftenreihe des Evangelischen Forums Westfalen und der Evangelischen Stadtakademie Bochum. Hg. von Manfred Keller und Traugott Jähnichen; Bd. 5).
- Brezinka, Wolfgang,
Erziehung und Kulturrevolution. Die Pädagogik der neuen Linken, München/Basel 1974.
- Brunner, Emil,
Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen modernen Religionsauffassungen und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie [Friedrich] Schleiermachers, Tübingen 1924.
- Brunner, Peter,
Das geistliche Amt, seine übergeordnete Gestalt und die Ordnung der Kirche. Eine theologische und kirchenrechtliche Untersuchung zur Grundordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt 1965. Als Manuskript gedruckt im Auftrag der Lutherischen Konferenz in Hessen und Nassau.
- Dahm, Karl-Wilhelm,
Beruf: Pfarrer, München 1971; 21972; 31974.
- Dahm, Karl-Wilhelm,
Die Predigt in kommunikationssoziologischer Sicht, in: Anstöße Nr. 1/ 2, 1970, S. 25ff.
- Dahm, Karl-Wilhelm,
Erwartung der Bevölkerung gegenüber der Kirche, in: Weltweite Hilfe, 18, 1968, S. 23f.
- Dahm, Karl-Wilhelm,
„Funktionale Theorie“ und kirchliche Praxis. Zum Verarbeitungsprozeß von sozialwissenschaftlichen Theoriefragmenten in gesellschaftlichen Institutionen, in: Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag, Berlin 1978, S. 63-85.

Dahm, Karl-Wilhelm,
Rahmenthesen zur Strukturplanung, in: Dienst, Karl/ Dahm, Karl-Wilhelm / Brückner, Reinhard, Aufgabe und Struktur der Gemeinde heute. Schriften der Ev. Akademie in Hessen und Nassau, Heft 80, Frankfurt a. M. 1969, S. 16-28.

Dahm, Karl-Wilhelm,
Reform und Realität, in: Pastoraltheologie, 1969, S. 297ff.

Daiber, Karl-Friedrich,
Kirchenreform im Spannungsfeld von Pluralität und Einheit der Kirche, in: Schulze, Hans/ Schwarz, Christian, Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft, Hamburg 1971.

Dalferth, Ingolf U.,
Evangelische Theologie als Interpretationspraxis – Eine systematische Orientierung, Leipzig 2004.

Dalferth, Ingolf U.,
Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie (NZSTh) 36, 1994, S. 18-58.
Die Ordnung der EKHn. Kommentar von Klaus-Dieter Grunwald u.a., Frankfurt a. M. 1999.

Dienst, Karl,
„...auch mit Evangelisch-Theologischer Fakultät“. Die Anfänge der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Mainz, Darmstadt/Kassel 2002 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Bd. 7).

Dienst, Karl,
Darmstadt und die evangelische Kirchengeschichte in Hessen. Texte und Kontexte, Darmstadt 2007 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Bd. 3).

Dienst, Karl,
Demokratisierung als Politisierung der Kirche? In: Deutsches Pfarrerrblatt (DtPfBl) 70, 1970, S. 68-71.

Dienst, Karl,
Der „andere“ Kirchenkampf: Wilhelm Boudriot – Deutschnationalen – Reformierte – Karl Barth. Eine theologische und kirchenpolitische Biographie, Berlin 2007 (Vergessene Theologen, Bd. 4).

Dienst, Karl,
Der Metaphysikvorwurf als Kategorie theologischer Disqualifikation, in: Deutsches Pfarrerrblatt (DtPfBl) 69, 1969, S. 549ff.

Dienst, Karl,
Der Mißbrauch des Bekenntnisses in einer politisierenden Kirche. Anmerkungen zu einem bekannten Vorwurf, in: Wingolfsblätter 105, 1986, Folge 1, S. 5ff.

Dienst, Karl,
Der Pluralismus der Säkularisationskonzeptionen, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 21 (1970) S. 149-176.

Dienst, Karl,
Deutungsmodelle einer „Kirchenreform“ als „Strukturreform“, in: Becker, Dieter/ Höhmann, Peter (Hg.), Kirche zwischen Theorie, Praxis und Ethik. Festschrift zum 80. Geburtstag von Karl-Wilhelm Dahm, Frankfurt a. M. 2011, S. 33-55.

Dienst, Karl,
Die lehrbare Religion. Theologie und Pädagogik. Eine Zwischenbilanz, Gütersloh (1976) ²1978.

Dienst, Karl, Evangelische Kirche zwischen Dienstleistung und Dogmatik. Eine Reformgeschichte evangelischer Landeskirchen, Frankfurt a. M. 2011 (Empirie und Kirchliche Praxis [EuKP] 12).

Dienst, Karl,
Evangelische Jugendarbeit zwischen gestern und morgen. Zu Tendenzen evangelischer Jugendarbeit zwischen 1945 und 1985, in: Schönberger Hefte, Frankfurt a. M. 1985, S. 12-24 (Folge 7, Sonderheft 1985).

Dienst, Karl,
Gießen – Oberhessen – Hessen. Beiträge zur evangelischen Kirchengeschichte, Darmstadt und Kassel 2010 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte. Sonderband).

Dienst, Karl,
Glaube – Religiöse Erfahrung – Erziehung. Religionspädagogische Beiträge, Gütersloh 1979 (GTB 750).

Dienst, Karl, Kirche – Schule – Religionsunterricht. Untersuchung im Anschluß an die Kirchenkampfdokumentation der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Berlin 2009 (Schriften aus dem Comenius-Institut. Beihefte. Band 5).

Dienst, Karl,
Kirche zwischen Resignation und Utopie. Anmerkungen zum Thema „Kirchenreform“, in: Mitteilungsblatt des Evangelischen Pfarrervereins in Hessen und Nassau Nr. 2, 1969, S. 20-25.

Dienst, Karl,
Kirchenreform als Strukturreform. Die Kirche muß anders werden: Aber wie? Frankfurt a. M. 2011 (THEION XXVIII).

Dienst, Karl,
Kirchenreform und Funktionale Kirchentheorie in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN). Einige historische Aspekte, in: Hessisches Pfarrblatt 2/ 2012, S. 33-40.

Dienst, Karl,
Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?, in: Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld – Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog, hg. von Anne Bäumer-Schleinkofer, Würzburg 2001, S. 227-248.

Dienst, Karl,
Neue soziale Bewegungen, Wertewandel und Religionspädagogik, in: Der Evangelische Erzieher 36 (1984), Heft 6, S. 653-673.

Dienst, Karl,
Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen „Staatsumbruch“ (1918) und „Nationaler Revolution“ (1933), Frankfurt a. M. 2010 (THEION XXV).

Dienst, Karl,
Religionspädagogik zwischen Schule und Kirche. Religionspädagogische Ursprungs- und Erschließungssituationen in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt und Kassel 2009 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte Band 17).

Dienst, Karl,
Religionsunterricht - Interaktion - Gesellschaft, in: Der Evangelische Erzieher 23, 1971, S. 10-22.

Dienst, Karl,
„Säkularisation“ – eine brauchbare Kategorie kirchengeschichtlicher Forschung?, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 20 (1969), S. 1-35.

Dienst, Karl,
Soziologie als Partnerin der Theologie, in: Mitteilungsblatt des Ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau, 18, 1969, S. 93-97; 19, 1970, S. 2f.

Dienst, Karl,
Theologische Theorie kirchlicher Planmodelle, in: Loccumer Protokolle 11/1971, S. 79-86; Deutsches Pfarrblatt (DtPfBl) 72, 1972, S. 226f.

- Dienst, Karl,
„Umfunktionierung“ des Gottesdienstes?, in: Musik und Kirche 39, 1969, S. 252-264.
- Dienst, Karl,
Vom Protestantismus im Territorium. Heinrich Steitz (1907-1998): Biographie als Zeitgeschichte. In: Journal of Religious Culture Nr. 155 (2012): web.uni-frankfurt.de/irenik/relkultur155.pdf.
- Dienst, Karl,
Willy Borngässer (1905-1965). Ein Liberaler Pfarrer zwischen den Fronten. In: Journal of Religious Culture Nr. 154 (2012): web.uni-frankfurt.de/irenik/relkultur154.pdf.
- Dienst, Karl,
Zerstörte‘ oder ‚wahre‘ Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung? Frankfurt a. M. 2007 (THEION XX).
- Dienst, Karl,
Zum Berufsbild des Pfarrers. Anmerkungen aus der Sicht empirischer Sozialforschung, in: Deutsches Pfarrerbblatt (DtPfbI) 72, 1972, S. 115-117.
- Dienst, Karl,
Zwischen geschichtlicher Erinnerung und Erlebnisbildern – Zur Entstehung und Geschichte der EKHN, in: Neff, Anette, Oral History und Landeskirchengeschichte. Religiosität und kirchliches Handeln zwischen Institution und Biographie, Darmstadt 2004, S. 147-175; 196f. (Schriftenreihe des Zentralarchivs der EKHN, Bd. 2),
- Dienst, Karl,
Zwischen Wissenschaft und Kirchenpolitik. Zur Bedeutung universitärer Theologie für die Identität einer Landeskirche in Geschichte und Gegenwart, Frankfurt a. M. 2009 (THEION XXII).
- Dienst, Karl/ Dahm, Karl-Wilhelm / Brückner, Reinhard,
Aufgabe und Struktur der Gemeinde heute. Erwägungen zu einer mittelfristigen Konzeption der Kirchenreform, Frankfurt a. M. 1969 (Schriften der Ev. Akademie Arnoldshain; Heft 80).
- Ebert, Klaus (Hg.),
Protestantische Mystik. Von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher. Eine Textsammlung, Weinheim 1996.
- Ebert, Klaus,
Protestantische Mystik, in: Der Evangelische Erzieher 49, 1997, S. 9-19.
Federlin, Wilhelm-Ludwig u.a. (Hg.), Was ist Religion? Edmund Weber zum 70. Geburtstag. Frankfurt a. M. 2011 (THEION XXVII).
- Fitschen, Klaus,
„Kirchengeschichtsschreibung muß um das Wesen der Kirche wissen“. Selbstbesinnung und Selbstbegrenzung des Faches Kirchengeschichte nach 1945, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 1/2007, S. 27-46.
Fitschen, Klaus u.a. (Hg.),
Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre. Hg. von Klaus Fitschen, Siegfried Hermle, Katharina Kunter, Claudia Lepp, Antje Roggenkamp-Kaufmann, Göttingen 2011 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen, Band 52).
- Gailus, Manfred,
Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Scherzberg, Lucia (Hg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn 2008, S. 155-172.
- Geiss, Imanuel,
Die Habermas – Kontroverse. Ein deutscher Streit, Berlin 1988.
- Geißler, Hermann Otto,

Ernst Ludwig Dietrich (1897-1974). Landesbischof von Nassau-Hessen 1934-1935/1945. Ein liberaler Theologe zwischen Zustimmung und Widerspruch. Theol. Diss. Frankfurt a. M. 2009 (Masch.schr.).- Im Druck erschienen unter dem Titel: Hermann Otto Geißler, Ernst Ludwig Dietrich (1897-1974). Ein liberaler Theologe in der Entscheidung. Evangelischer Pfarrer – Landesbischof – Religionshistoriker, Darmstadt 2012 (QSHK Bd. 21).

Graf, Friedrich Wilhelm,
Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011.

Graf, Friedrich Wilhelm,
Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011.

Graf, Friedrich Wilhelm,
Mißbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne, München 2009.

Graf, Friedrich Wilhelm,
Moses Vermächtnis, München 2006.

Greife, Ulrich (Hg.),
Herausforderung an die Zukunft. Die kritische Generation vor der Jahrtausendwende, München u.a. 1970 (Modelle für eine neue Welt).

Habermas, Jürgen,
Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Soz. Texte 58, Neuwied 1969.

Habermas, Jürgen,
Protestbewegung und Hochschulreform, ed. Suhrkamp 354, Frankfurt a. M. 1969.
Habermas, Jürgen, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied 1962.

Habermas, Jürgen,
Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a. M. 1969 (ed. Suhrkamp 287).

Habermas, Jürgen/ Luhmann, Niklas,
Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?, Frankfurt a. M. 1971.

Häbel, Ulf/ Rath, Monika vom / Reitz, Dieter/ Helge Richter, Helge/ Strub, Fritz,
Überlegungen zum Gruppenpfarramt, in: Neue Gemeindemodelle. Hg. von Normann Hepp, Wien/ Freiburg/ Basel 1971, S. 83-96 (Theologie Konkret, hg. von Ferdinand Klostermann und Norbert Greinacher).

Hammerstein, Notker,
Die Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Von der Stiftungsuniversität zur staatlichen Hochschule. Band I: 1914-1950, Neuwied/ Frankfurt a. M. 1989.

Hepp, Normann (Hg.),
Neue Gemeindemodelle, Freiburg u.a. 1971. (Theologie konkret, hg. von Ferdinand Klostermann und Norbert Greinacher).

Herbert, Karl,
Durch Höhen und Tiefen. Eine Geschichte der EKHn, Frankfurt a. M. 1997.

Höhm, Peter,
Professionsbrüche im Pfarrberuf, in: Becker, Dieter/ Dautermann, Richard (Hg.), Berufszufriedenheit im heutigen Pfarrberuf, Frankfurt a. M. 2005, S. 53-75.

Kaiser, Jochen-Christoph,
Die Deutschen Christen im Spannungsfeld von kirchlichem Hegemonieanspruch und völkischem Neuheidentum auf dem Weg zur Sekte?, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen

und Sekten, Göttingen 2005, S. 49-71 (Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 6).

Kalinna, Hermann E. J.,
War Karl Barth ‚politisch einzigartig wach?‘ Über Versagen politischer Urteilskraft, Berlin 2009 (Theologische Orientierungen, Bd. 8).

Karle, Isolde,
Der Pfarrberuf als Profession, Gütersloh 2001.

Karle, Isolde,
Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010.

Kleßmann, Michael,
Pfarrbilder im Wandel. Ein Beruf im Umbruch, Neukirchen-Vluyn 2001.

Küenzlen, Gottfried,
Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, München 1994.

Lange, Ernst,
Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, München 1981.

Linke, Karl,
Die Kirche – ein Dienstleistungsbetrieb?, in: Stimme der Gemeinde, 1970, S. 461-466.

Lohse, Jens Marten,
Kirche ohne Kontakte? Stuttgart/Berlin 1967.

Lohse, Jens Marten (Hg.),
Menschlich sein – mit oder ohne Gott? Stuttgart u.a. 1969.

Luckmann, Thomas,
Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg i. Br. 1963.

Lübbe, Hermann,
Ich entschuldige mich. Das neue politische Bußritual, Berlin 2001.

Lück, Wolfgang,
Lebensform Protestantismus. Reformatorisches Erbe in der Gegenwart, Stuttgart/Berlin/Köln 1992 (Praktische Theologie heute; Bd. 9).

Mahlmann, Theodor,
Ders., „Ecclesia semper reformanda“. Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung, in: Historia Hermeneutica. Series Studia. Hg. von Lutz Danneberg, 9: Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert... Bengt Hägglund zum 90. Geburtstag, Berlin 2009, S. 381-442.

Marquard, Odo,
Rechtfertigung. Bemerkungen zum Interesse der Philosophie an der Theologie, in: Gießener Universitätsblätter Heft 1, 1980, S. 78-87.

Marquard, Odo,
Über die Depotenzierung der Transzendentalphilosophie. Einige philosophische Motive eines neuen Psychologismus in der Philosophie. Philos. Habilschr. Münster 1962 (Masch.schr.). Im Druck erschienen unter dem Titel: Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse, Köln 1987 (Schriftenreihe zur philosophischen Praxis; Bd. 3).

Mehlhausen, Joachim,
Kirchenpolitik, in: EKL³, Bd. II, Göttingen 1989, Sp. 1158-1163.

Neff, Anette (Hg.),

Oral History und Landeskirchengeschichte. Religiosität und kirchliches Handeln zwischen Institution und Biographie, Darmstadt 2004 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der EKHn Bd. 2).

Nethöfel, Wolfgang/ Grunwald, Klaus-Dieter (Hg.),
Kirchenreform jetzt! Projekte. Analysen. Perspektiven, Schenefeld 2005.

Nethöfel, Wolfgang/ Grunwald, Klaus-Dieter (Hg.),
Kirchenreform strategisch! Konzepte und Berichte, Glashütten 2007.

Nowak, Kurt,
Geschichte des Christentums in Deutschland, München 1995.

Otto, Gert,
Die Bedeutung der Kirche für die Theologie, in: Theologia Practica 5, 1970, S. 33-41.

Otto, Gert,
Eine neue Reformation (1968), in: Ders., Kirche und Theologie: Beiträge zu einem Klärungsprozeß, Hamburg 1971.

Person und Institution. Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft. Arbeitsergebnisse und Empfehlungen der Perspektivkommission der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, hg. von der EKHn im Auftrag der Kirchenleitung, Frankfurt a. M. (1992) ⁴1993.

Philipp, Wolfgang,
Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie, Heidelberg ²1966.

Philipp, Wolfgang,
Religiöse Strömungen unserer Gegenwart, Heidelberg 1963.

Pohl-Patalong, Uta,
Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003.

Pohl-Patalong, Uta (Hg.),
Kirchliche Strukturen im Plural, Schenefeld 2004.

Rietzschel, Thomas,
Die Stunde der Dilettanten. Wie wir uns verschaukeln lassen, Wien 2012.

Ringshausen, Gerhard,
Der westdeutsche Protestantismus, in: Kirchliche Zeitgeschichte (KZG) 17. Jg., 2004, Heft 1, S. 232-244.

Ringshausen, Gerhard,
Erneuerung und Neuordnung der Kirche. Die evangelische Kirche in Deutschland 1945, in: Kirchliche Zeitgeschichte (KZG) 23. Jg., 2010, Heft 2, S. 380-411.

Roessler, Roman/ Dienst, Karl,
Die Ortsgemeinde im Nachbarschaftsbezirk. Gedanken zur Gemeindestruktur, München 1971 (Versuche zur kirchlichen Praxis 4).

Ruppert, Stefan,
Der Einfluß der Reformierten auf die Kirchenordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: Migration und Modernisierung, Frankfurt a. M. 2006, S. 193-214 (Arnoldshainer Texte – Band 134).

Scherle, Peter,
Kirchentheorie in der Praxis, in: Herborner Beiträge. Zur Theologie der Praxis, hg. vom Theologischen Seminar Herborn, Band 1, Frankfurt a. M. 2002, S. 10-30.

Schivelbusch, Wolfgang,

Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren, Frankfurt a. M. 1985 (Die Hessen-Bibliothek im Insel-Verlag).

Schlink, Edmund,
Der Ertrag des Kirchenkampfes, Gütersloh 1947.

Schulze, Gerhard,
Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt a. M. 1992.

60 Jahre EKHN. Jahresbericht 2006/2007, hg. von der Kirchenleitung der EKHN, Darmstadt 2007.

Steitz, Heinrich,
Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977.

Stoodt, Dieter,
Religion in religionssoziologischer Betrachtung, in: Der Evangelische Religionslehrer an der Berufsschule (ERB) 18, 1970, S. 82ff.

Swinne, Axel Hilmar (Hg.),
Von der Oekumenik zur Irenik. In Memoriam Wolfgang Philipp, Frankfurt a. M. 1969, S. 111-115 (Schriften des Instituts für wissenschaftliche Irenik der J. W. Goethe-Universität Frankfurt am Main Bd. VI).

Ulrich, Hans G.,
Kirche der Freiheit, Kirche im Aufbruch – Reform als Klärungsprozeß, in: Kirchliche Zeitgeschichte (KZG) 23. Jg., 2010, Heft 2, S. 482-519.

Weber, Edmund,
Die Forderung nach Auflösung der Kirchenorganisation, in: Lohse, Jens Marten (Hg.), Menschlich sein – mit oder ohne Gott? Stuttgart u.a. 1969, S. 108-121.

Weber, Edmund/ Trommershäuser, Rolf,
Kirche im Kapitalismus II. Deutscher Protestantismus in einer technologischen Welt?, in: Herausforderung an die Zukunft. Die kritische Generation vor der Jahrtausendwende, hg. von Ulrich Greiwe (Modelle für eine neue Welt), München u.a. 1970, S. 260-274.

Ziegert, Richard (Hg.),
Die Kirchen und die Weimarer Republik, Neukirchen-Vluyn 1994.

Ziegert, Richard,
Kirche ohne Bildung, Frankfurt a. M. u.a. (1997) ²1998 (Beiträge zur rationalen Theologie, Bd. 8).